

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

FENOMENOLOJİ

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 73

DOST

73

FENOMENOLOJİ

Jean-François Lyotard

D

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 73

D

Jean-François Lyotard
(1924-1988)

Fransız felsefeci ve yazın kuramcısı. Sorbonne'da felsefe öğrenimi gördükten sonra bir süre Cezayir'de öğretmenlik yaptı. 1970'lerin başında Paris VIII Üniversitesi'nde ders verdi, ardından Birleşik Devletler ve Kanada'da konuk öğretim üyesi olarak bulundu. Aydınlanma'nın evrenselci taleplerine karşı çıkarken "büyük anlatılar"ın yok olduğu savıyla bir dönem Avrupa felsefesine yön verdi. 1979 yılında yayımlanan *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* başlıklı çalışmasıyla dünya çapında okunan bir düşünür oldu.

Lyotard, Jean-François
Fenomenoloji
ISBN 978-975-298-332-8 / Türkçesi: İsmet Birkan
Ekim 2007, Ankara, 144 sayfa
Kültür Kitaplığı: 73; Felsefe: 14

FENOMENOLOJİ

Jean-François Lyotard

DOST

ISBN 978-975-298-332-8

La phénoménologie
Jean-François Lyotard

Birinci baskı, Ekim 2007, Ankara

Türkçesi, İsmet Birkan

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

I. – Merleau-Ponty, "fenomenolojinin birliğini ve gerçek anlamını ancak kendi içimizde bulabiliriz" derken, Jeanson da "fenomenoloji için nesnel bir tanım talep etmenin saçmalığını" belirtir. Gerçekten de, bu "harekete", bu "üslûba" tam anlamını yüklemek ancak taşıdığı sorgulama üstlenilerek, içerden kuşatılabilirse mümkün olabilir. Zaten marksizm veya karteziyanizm için de aynı şey söylenebilir. Bunun anlamı özetle şudur: felsefenin sadece olay olarak ve "dışardan" kavranması değil, düşünce olarak, yani problem, oluşum ve geliş-gidiş olarak yeniden ele alınması gerekir. Asıl nesnellik, Husserl'in istediği nesnellik budur; fakat fenomenolojinin tanıklığı, Jeanson'un dediği gibi, tarihçinin şu veya bu düşünceyi betimlerken son kertede içine kendi düşüncesini de sokuşturabileceği yalınkat bir öznelcilikten yana değildir.

II. – Husserl'in fenomenolojisi öznelcilik ve usdışıcılık bunalımının (XIX. yy. sonları-XX. yüzyıl başları) içinde yeşermiştir. Bu düşünceyi, kendisinin de yaptığı gibi, tarihinin içine yerleştirmemiz gerekir. Bu tarih ise bizim de tarihimizdir. Fenomenoloji, psikolojizme *karşı*, pragmatiz-

me *karşı*, Batı düşüncesinin belli bir aşamasına *karşı* kafa yordu, dayanak arayıp buldu, mücadele verdi. Öncelikle bilgi üstüne, bilmenin bilgisi üstüne bir düşünme çabası oldu ve hâlâ öyledir; ünlü "ayraç içine alma" yöntemi bir kültüre, bir tarihe kapıyı göstererek, radikal bir "yad-bilgi"ye kadar geri gidip tüm bilgiyi [oradan itibaren] yeniden ele almaktan ibarettir. Fakat, gerçekte, bu "redd-i miras", Husserl'in ilginç biçimde "dogmatizm" dediği [bu yaklaşım], köklerini bir mirasın içine salmıştır. Örnekse, tarih fenomenolojiyi sımsıkı sarar ve Husserl de eserinin bir ucundan öbür ucuna bunun her zaman farkında olmuştur; ancak fenomenolojide bir yöneliş (*intention*), tarihsellik-dışı bir iddia da vardır, ve bu yüzden biz de burada fenomenolojiyi tarihinden tutarak ele alacak, tarihle tartışmasıyla da elden bırakacağız.

III. – Fenomenoloji karteziyanizme benzer ve ona en uygun biçimde bu benzerlik yoluyla yaklaşılabileceği kesindir: fenomenoloji, kesinsizliği dışlayan bir söyleme ya da *logos*'a doğru ve o *logos* yoluyla, bizzat mantığın (*logique*) kesinsizliklerinden taşmayı hedefleyen bir mantıksal meditasyondur. Descartesçılığın *mathesis universalis* umudu Husserl'de yeniden doğar. O zaman, bu gerçekten bir felsefedir, hatta Kant-sonrası bir felsefe, çünkü metafizik sistemleştirmelerden sakınmağa çalışır; bir XX. yüzyıl felsefesidir ve biliminin koşullarını yeni bedeller ödeyerek yeniden temellendirmek suretiyle bu yüzyıla bilimsel misyonunu geri vermenin düşünü kurar. Bilginin somut veya "empirik" bilimde "vücut bulduğunu" bilir ve bu bilimsel bilginin nereye yaslandığını bilmek ister. Çıkış noktası, araştırdığı köken

budur: bilginin dolaysız verileri... Kant da zamanında bilginin *a priori* koşullarını araştırıyordu, fakat bu *a priori*'lik, çözümü de [sanki] önceden tanımlar. Fenomenoloji böyle bir alt-tözü (*hypostase*) bile istemez; sorgulayıcı üslûbu, köktenciliği ve özündeki tamamlanmamışlık da buradan gelir.

IV. – Neden "fenomenoloji"? Bu terim "fenomenlerin", yani bilince görünen *şeyin*, "verilmiş" olan *şeyin* incelenmesi anlamına gelir. Bu veriyi, algılanan, düşünülen, sözü edilen "şeyin kendisini", gerek fenomeni *görüngüsü olduğu* varlığa bağlayan, gerek *kendisi için fenomen [görüngü] olduğu* özne-Ben'le birleştiren ilişkiler üstüne varsayımlar kurmaktan kaçınarak, derinlemesine araştırmak söz konusudur. Ne yayılımlı tözün felsefesini yapmak için mum parçasından yola çıkmak, ne de duyarlığın *a priori* formu olan uzamın felsefesini yapmak gereklidir; ön-varsayımsızca mum parçasının kendisinde kalmak, onu sadece kendini [bilince] verdiği gibice *betimlemek* gerekir. Böylece, fenomenolojik meditasyonun içinde, açıklamaya geçmeyi reddediş olarak kendini gösteren bir *kritik* an, bir "bilginin yadsınması" olayı (Merleau-Ponty) belirir; zira, örneğin şu abajurun kırmızısını açıklamak, tam olarak, onu ışığının altında kırmızı üstüne düşünmekte olduğum abajurun üzerine sürülmüş kırmızı renk olarak bir kenara bırakıp, verilmiş belli frekans ve yoğunluk [değerlerinin] titreşimi olarak ortaya koymaktır; onun yerine "bir şey", fizikçi için nesne olan, ama benim için hiç de "şeyin kendisi" olmayan başka bir şey koymaktır. Bir düşünme-öncesi (*préréflexif*), düşünme-dışı (*irréfléchi*), yüklem-öncesi (*antéprédicatif*) [öge] vardır ki düşünme ve bilim her zaman bundan destek alır,

ama kendini açıklamak istediğinde de her zaman ortadan çeker.

Böylece, fenomenolojinin iki yüzü [olduğunu] anlıyoruz: bilime duyulan güçlü bir güven, istemi bilimin tüm yapısına istikrar vermek ve yeni bir bunalımı önlemek üzere onun dayanaklarını sağlamca ortaya koymaya güdülüyor. Ama bu işlemi gerçekleştirmek için bilimden çıkıp bilimin "masumca" içine daldığı şeye dalmak gerekiyor. Husserl ussallık-öncesine ussalcı bir istemle dalıyor. Fakat belli-belirsiz bir "bükülme" bile bu ussallık-öncesini ussallık-dışı haline getirip fenomenolojiyi usdışıcılığın kalesi yapabilir. Husserl'den Heidegger'e elbette miras vardır, ama bir mütasyon da söz konusudur. Açıklamalarımız, fenomenolojik okulun tarihine işlenmiş olan bu anlam karışıklığını silmeye çalışmayacaktır.

V. – Fenomenoloji özellikle insan bilimleriyle ilişkili olarak çabamıza konu olacaktır. Bu bir rastlantı değildir. Fenomenoloji her türlü bilimsel "temalaştırma"dan önce gelen ve onu geçerli kılan dolaysız veriyi araştırırken, bu verinin bilincinin temel üslûbunu ya da özünü açığa çıkarır ki, bu yönelişselliktir (*intentionalité*). (Örneğin, Condillac'taki gibi) dış dünyayı "sindiren", en azından "mideye indiren" geleneksel bilincin yerine, "oraya doğru patlayan" (Sartre) bir bilinç, yani özetle dış dünyayla ilişki değilse bir hiç olan bir bilinç koyar. Böyle olunca, nesnel, deneysel, kısacası fizik, psikoloji, sosyolojiden kopyalanmış yöntemler [bu araştırmada] kökten elverişsiz olmaz mı?... Hiç olmazsa bilincin "dünyayla örgüleniş" tarzlarını serimlemekle, açınlamakla işe başlamak gerekmez mi? Örneğin, toplum-

sallığı nesne olarak kavramadan önce –ki bu metafizik nitelikte bir karar demektir– herhalde "toplum-içinde-olma" olayının bilinç için tam anlamını açıklamak, dolayısıyla bu olayı "masum" bir yaklaşımla [ön-bilgisiz ve ön-yargısızca] sorgulamak gerekir. Böylece, sosyolojik problemin konumundan çıkan kaçınılmaz çelişkilerin tasfiyesi başarılabilecektir: Fenomenoloji insan bilimlerinin yerini almağa çalışmaz, onların sorunsalını geliştirip tamamlamağa, böylece sonuçlarını elemeden geçirip araştırmalarını yönlendirmeye çalışır. Bu yolu yeniden yürümeyi deneyeceğiz.

VI. – Fenomenolojinin önemini vargulamak gerekli mi? O, "Avrupalı" düşüncenin bir aşamasıdır ve, Husserl'in *Krisis*'te gösterdiği gibi, kendisi de kendini böyle anlamıştır. Onun tarihsel anlamını saptamamız da gerekecek; ama bu anlam kesinlikle ve değişmemek üzere atfedilebilir bir şey değildir, çünkü günümüzde *birden çok* fenomenolog vardır ve terimin anlamı da hâlâ oluşum halinde olup tarihsel olarak tamamlanmamıştır. Nitekim, başlangıçta altını çizdiğimiz ihtiyatı haklı kılan, Heidegger'den Fink'e, Merleau-Ponty'den Ricœur'e, Pos veya Thevenaz'dan Levinas'a birçok farklı vurgulama nüansları vardır. Bununla birlikte, Jean Wahl'in doğru olarak gösterdiği gibi, hepsinde ortak bir fenomenolojik "üslûp" da vardır. Burada söz konusu filozofları ayıran ince veya derin fikir ayrılıklarını, kimi nadir durumlar dışında, ayrı ayrı gösteremeyeceğimiz için, özellikle bu üslûbu yakalayıp kuşatmağa çalışacağız, tabii Husserl'in payını, işe başlamış olma onurunu kendisine verdikten sonra...

BİRİNCİ KISIM

HUSSERL

Edmund Husserl 1859'da Prosznitz'te (Moravya, bugün Çek Cumhuriyeti'nin bir bölgesi) doğdu; ailesi Yahudi'dir. Berlin'de (Weierstrass) ve Viyana'da (Brentano) bilim alanında öğrenim gördü. 1883'te doktorasını verdi: *Varyasyonlar Hesabı Kuramına Katkı*. Yayımlanan ilk çalışmaları matematiksel mantık ve lojistiğe dairdir: *Aritmetik felsefesi*, sadece birinci bölüm (1891); *Mantıksal araştırmalar*, I, 1900; II, 1901. Husserl 1886'da Evanjelik Protestan mezhebine girdi; 1887'de evliydi ve Halle Üniversitesi'nde ders veriyordu. 1901'den itibaren Göttingen'de, ilk tilmizlerinin de ortaya çıkmağa başladığı inanç ve heyecan dolu bir ortamda ders vermeye başladı (*Fenomenoloji Kavramı*, 1907). Logos'taki ünlü makalesi *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*'yi (1911) ve *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Bir Felsefe İçin Temel Fikirler* (1913; *Ideen* I) adlı eserinin birinci –sağlığında yayımlanan tek– cildini o zaman yayımladı. 1916'da Freiburg Üniversitesi felsefe kürsüsüne geldi. Öğrencisi Martin Heidegger onun *Zamanın İç Bilincinin Fenomenolojisine Giriş*'ini (1928) yayımladı. Husserl sonra ardı ardına *Biçimsel ve Aşkın Mantık* (1929), *Kartezyen Meditasyonlar* (Fransızca, 1931), *Avrupa Bilimlerinin Bunalımı ve Aşkın Feno-*

menoloji (*Krisis*, 1936) adlı eserlerini yayımladı. *Deneyim ve Yargı* adlı çalışması, öğrencisi Landgrebe tarafından yayımlandı (1939).

Nazi rejiminin tüm düşmanca tutumuna karşın, Husserl vatanından ayrılmadı ve 1938'de Freiburg'da öldü. Freiburg'dan öğrencisi Peder Van Breda, Hitler'in Yahudi düşmanlığından korkarak, Husserl'in kütüphanesini ve yayımlanmamış çalışmalarını gizlice Louvain'e (Belçika) taşıdı. Edmund Husserl'in Louvain'deki arşivini, çoğu stenoyla yazılı yayımlanmamış 30.000 sayfayı sınıflayıp düzenledi ve tüm eserlerinin (*Husserliana*) yayımına devam etti (Nijhoff, La Haye).

I. – Eydetik

1. Psikolojist kuşkuculuk. – Husserl'in mücadele ettiği psikolojizm, bilginin öznesiyle psikolojik özneyi özdeşleştirir. "Şu duvar sarı" yargısının, duvarı algılayan ve yargıyı dile getiren "ben"den bağımsız bir önerme olmadığını ileri sürer. "Duvar" ve "sarı"nın her türlü somut düşünmeden bağımsız olarak, içlem ve kaplamlarıyla tanımlanabilen kavramlar (*concepts*) olduğu söylenecek. Ama o zaman onlara, özne ve gerçekliğe göre aşkın, "kendinde" bir varoluş atfetmek gerekmez mi? Kavram realizminin (örneğin Platoncu) *çelişkileri* kaçınılmaz ve çözülmez ikilemlerdir. Fakat hiç olmazsa bir savın (burada Platoncu) geçerliğine ölçüt olarak *çelişki* ilkesi kabul edilirse, onun somut düşünce karşısında bağımsız olduğu ileri sürülmüş olmaz mı? Böylece, mantığın *maddesi* olan kavram sorunundan

onun organizasyonu, yani *ilkeler* sorununa geçilmiş olur. Fakat psikolojizm bu yeni zeminde de pes etmez. Mantıkçı iki karşıt önermenin aynı zamanda doğru olamayacağı ilkesini koyduğunda, sadece benim gerçekte, bilincimdeki yaşanmışlık düzeyinde, duvarın sarı *ve* yeşil [hem sarı hem yeşil] olduğuna inanmamın imkânsız olduğunu ifade etmiş olur. Büyük ilkelerin geçerliğinin temeli benim psişik yapımın içindedir, ve eğer onlar kanıtlanamaz şeylerse bunun nedeni doğuştan olmalarıdır. Bundan açıkça şu çıkar ki, [özneyi] ona götüren psikolojik edimlerden bağımsız bir *hakikat* (doğruluk) yoktur, [zira] klasik "doğru" tasarımının istediği gibi, bilgimin nesnesine uygun olup olmadığını nasıl bilebilirim? Bu uygunluğun belirtisi nedir? Zaruri olarak belli bir "bilinç hali" ki bilinmesi söz konusu olan nesneye ilişkin sorulabilecek tüm soruları gereksiz kılar: öznel kesinlik...

Böylece, kavram (*concept*) bir yaşanmışlık, ilke (*principe*) psikolojik mekanizmanın zorunsuz bir koşulu, hakikat (*vérité*) de başarılı sonuç veren bir inanç oluyordu. Bilimsel bilgi de bizim yapımıza "göre" olduğundan, hiçbir yasa mutlak surette doğru değil, sadece sonsuza dek doğrulanma yolunda bir varsayımdı ve geçerliğini de mümkün kıldığı operasyonların (*pragmata*) sonuç-vericiliği tanımlıyordu. Demek ki bilim (kuvvet, enerji, vb. gibi) kullanışlı simgelerden bir ağ örüyor ve bunu dünyanın üzerine giydiriyordu; o zaman tek hedefi de bu simgeler arasında eylemi mümkün kılacak değişmez ilişkiler kurmak oluyordu. Gerçek anlamıyla *dünyanın bilgisi* denecek bir şey söz konusu değildi. Ayrıca, bu bilginin bilim tarihi boyunca ilerleme kaydettiği de öne sürülemezdi, zira tarih yüklenebilir bir anlamı

olmayan bir oluş (*devenir*), bir deneme ve yanılmalar birikimidir. Dolayısıyla, bilime yanıtı olmayan sorular sormamak gerekir. Son olarak, matematik de uzlaşımla belirlenmiş simgeler ve sınırlayıcı içeriği olmayan işgörücü aksiyomlardan oluşmuş geniş bir biçimsel sistemdir; orada keyfimize göre her şey mümkündür (Poincaré). Matematiksel doğruluğun kendisi de daha başlangıçta konmuş gönderge-aksiyomlara göre tanımlanır. Bütün bu savlar kuşkuculukta toplaşıp birleşirler.

2. – Özler (*essences*). – Husserl, empirizme dayalı bu kuşkuculuğun, kendini yadsıyarak ortadan kaldırdığını tanıtlar (*Mantıksal araştırmalar, Ideen I*). Nitekim, her tür empirizm için temel postüla, deneyimin her türlü bilgi için tek doğruluk kaynağı olduğu önermesinden ibarettir, ama bu önermenin de yine deneyimle sınanması gerekir. Ancak deneyim sadece zorunsuz ve tekil [veriler] sağlayabildiğinden, bilime böyle bir önermenin zorunlu ve evrensel ilkesini sunamaz. Empirizm, empirizmle anlaşılamaz. Öte yandan, örneğin matematikçinin usyürütürken yaşadığı öznel hallerin akışı ile usyürütmeyi karıştırmak da imkânsızdır, zira usyürütme işlemleri bu akıştan bağımsızca tanımlanabilir [şeyler]dir; olsa olsa matematikçinin, bu öznel akışla doğru usyürütmenin nesnelliğine ulaştığı zaman, usunu doğru yürütmüş olduğu söylenebilir. Ama bu ideal nesnellik mantıksal koşullarla tanımlanır ve usyürütmenin doğruluğu (çelişmezliği) mantıkçıya olduğu gibi matematikçiye de kendini *kabul ettirir*. Doğru usyürütme evrensel olarak geçerlidir, yanlış usyürütme ise öznellikle lekelenmiştir, dolayısıyla iletilemez (aktarılamaz). Aynı şekilde

bir dik üçgen de –üçgeni *yitirmeksizin* ondan ayrılamayacak– bir dizi yüklemin öznesi olmak anlamında, ideal bir nesnelliğe sahiptir. "İde" teriminin yol açabileceği anlam ikirciminden kaçınmak için, onun bir özü (*essence*) olduğunu söyleyeceğiz: ortadan kalktıkları düşünülünce üçgenin kendisinin de ortadan kalktığı bütün yüklemlerden oluşmuş bir öz... Örneğin, her üçgen özü itibariyle dışbükeydir.

Fakat matematiksel "nesneler" düzeyinde kalınırsa, bu nesneleri uzlaşımsal tasarımlar sayan biçimselci (formalist) argüman hâlâ güçlüdür; örneğin, matematiksel nesnenin özsellik iddiasındaki temel karakterlerinin gerçekte konmuş aksiyomlardan çıkarsanabildiği gösterilebilir. Bu yüzden Husserl, daha *Mantıksal Araştırmalar*'ın II. cildinden itibaren, kendi özler kuramını, empirizmin gözde alanı algıyı da kapsayacak şekilde genişletir. "Duvar sarıdır" dediğimizde, bu hükümde bazı özleri de kastetmiş oluyor muyuz? Örneğin renk, üzerine "sürülmüş" olduğu yüzeyden bağımsız olarak kavranabilir mi? Hayır, çünkü içinde kendini [bilince] verdiği uzamdan ayrılmış bir renk düşünülemez. Zira nesne-rengi hayalgücümüzle "çeşitlemek" (*faire varier*) suretiyle "sürülmüşlük" (yayılım) yüklemini kaldırırsak, bizzat nesne-rengin varlık imkânını da kaldırmış olur ve bir *imkânsızlık bilincine* varırız. Bu da bize özü açınlar. Demek ki hükümlerde fantezimize konmuş sınırlar vardır; bunlar, hakkında hüküm vermek söz konusu olan şeyler tarafından saptanmış olup, Fantasia da onları "çeşitleme" (*variation*) yöntemi sayesinde bulup çıkarır.

Hayalgücüyle çeşitleme yöntemi bize nesnenin bizzat özünü, varlığını verir. Nesne (*Objekt*) "herhangi bir şey"dir, örneğin, iki sayısı, *do* notası, çember, rastgele bir önerme,

duyuyla algılanabilir bir veri gibi (*Ideen I*). Bu şey, keyfi olarak, sadece "yapabilirim" ya da "yapamam" [bağlamının] güncel ve yaşanan delillerine itibar edilerek, "çeşitlenir". Nesnenin özü ya da *eidos*'u, bu çeşitlemeler boyunca hep aynı kalan değişmezden ibarettir. Örneğin çeşitleme operasyonunu algılanan şey-nesne üzerinde yaparsak, şeyin bizzat varlığını elde ederiz: töz ve nedensel birim olarak konmuş, ikincil niteliklerle donanmış bir uzay-zamansal bütün... Demek ki öz, yaşanmış bir sezgide sınanır; "özlerin görülüşünün" (*Wesenschau*) hiçbir metafizik niteliği yoktur, özler kuramı, özün varoluşunun olumlanacağı Platoncu bir kavram realizmi çerçevesine girmez; öz sadece, içinde "şeyin kendisinin" *kökensel bir veriliş* içinde bana açınlandığı şeydir.

Aslında, burada, empirizmin de istediği gibi, "şeylerin kendisine" (*zu den Sachen selbst*) geri dönmek, her türlü metafizik seçeneği ortadan kaldırmak söz konusuydu. Fakat empirizm de, *sadece* deneyimin şeylerin kendisini verdiğini irdelemeksizin doğru kabul ederek, şeylerin kendisine dönme isteğiyle tüm bilgiyi deney üzerine kurma isteğini karıştırdığında, hâlâ metafizik kalıyordu: empirist, pragmatist bir önyargı vardır. Gerçekte, her türlü ussal olumlama için en son haklılık kaynağı genel olarak "görmek" de (*Sehen*), yani kökensel verici bilinçtedir (*Ideen*). Hiçbir şeyi önceden varsaymadık, der Husserl, "hatta felsefe kavramını bile"... Psikolojizm çeşitlemeyle elde edilen *eidos*'u psikolojik ve empirik yoldan oluşan kavramla (*concept*) özdeşlediği zaman, biz ona sadece –eğer niyeti kendine yasa olarak koyduğunu iddia ettiği kökensel sezgiye dayanmaksa– bildiğinden fazlasını söylediği karşılığını veririz: iki sayısı belki

kavram olarak deneyden yola çıkılarak kurulmuştur, ama ben *eidos*'u bu sayıdan çeşitleme yoluyla elde eden [özne] olarak, bu *eidos*'un her türlü sayı kurma kuramından "önce" olduğunu söylerim; kanıtı da, her türlü "genetik" açıklamanın, her zaman genetikçe açıklanması gereken "bir şeyin" edimsel (aktüel) bilgisine dayanmasıdır. İki sayısının oluşumunun empirist yorumu, bu sayının daha kökeninde anlaşılmış olmasını *önceden varsayar*. Dolayısıyla bu anlaşılmışlık tüm empirik bilgi için bir koşul, onun bize verdiği *eidos* da sadece saf bir olabilirliktir, ama bu olabilirliğin, empirik bilimin uğraştığı gerçekliğe göre bir "önceliği" vardır.

3. **Eidos'lar bilimi (Eydetik).** – O zaman bu bilime geçerliğini geri vermenin mümkün olduğu meydana çıkar. İnsan bilimlerinde hissedilir derecede belirgin olan, ama sonunda onlara modellik eden matematik ve fiziğe de bulaşan bilimsel kesinsizliklerin kaynağı, körü körüne deneycilik saplantısıdır. Fizik yapmadan önce fizik olayının ne olduğunu, özünü, incelemek gerekir; diğer disiplinler için de durum aynıdır. Kökensel sezgiyle kavranan *eidos*'un tanımından, empirik araştırmayı yönlendirecek metodolojik sonuçlar çıkarılabilir. Örneğin, psişiğin özü kavranmadıkça, fiziğin özüyle her türlü karışmadan kaçınılacak şekilde hiçbir ciddi empirik psikolojiye girişilemeyeceği şimdiden bellidir. Başka deyişle, tüm empirik bilgiye kılavuzluk eden eydetik yasaları tanımlamak gerekir ki, bu çaba genel eydetik bilimi ya da doğanın ontolojisi (yani *essence*'ın *esse*'sinin [özün varlığının] incelenmesi) dediğimiz şeyi oluşturur. Bu ontoloji, geometrinin gelişimi ve fiziksel bilginin sağlığa kavuşturulmasında oynadığı rol esnasında,

ilgili empirik bilime giriş (*prolegomenon*) olarak, doğruluğu içinde kavranmıştır. Gerçekten de her doğal şey özü gereği uzaysallığa sahiptir ve geometri de uzayın eydetiğidir; ancak o "şeyin" tüm özünü kapsamaz, diğer disiplinlerin ortaya çıkması da bundandır. Demek ki, empirikten yola çıkılarak, hiyerarşik biçimde[1] şu ayrımlar yapılacaktır: 1) Maddesel özler (örneğin giysilerin özleri); bunları maddesel ontolojiler ya da eydetik bilimler inceler; 2) bölgesel özler (kültürel nesne); bunlar öncekilerin üzerinde yer alır ve bölgesel eydetikler tarafından açıklanırlar; 3) yukarda verilen tanıma göre genel olarak nesnenin özü; bunun etüdünü de bir biçimsel (*formel*) ontoloji yapar. Tüm bölgesel özleri şemsiyesi altında toplayan bu sonuncu öz bir "saf eydetik form"dur ve belirlediği "formel bölge" de diğer maddesel bölgelerle koordinasyon halinde bir bölge değil, "genel olarak bölgenin boş formu"dur. Bu formel ontoloji saf mantıkla özdeşlenebilir; o, Descartes'la Leibniz'in düşünü kurdukları *mathesis universalis*'tir. Açıkça bellidir ki, bu ontoloji yalnız genel olarak kuram kavramını değil, mümkün olan tüm kuram formlarını da tanımlamak zorundadır (çokluğun sistemi).

Husserl girişiminin ilk büyük adımı böyledir. Bu [yaklaşım], "bireysel ve zorunsuz orada-oluş" olarak tanımlanan olguya (*fait*) dayanır; olgunun zorunsuzluğu [bizi] zorunlu olan öze gönderir, çünkü zorunsuzluğu düşünmek, olduğundan başka türlü olabilmenin bu olgunun özüne ait [bir şey] olduğunu düşünmektir. Demek ki [şöyle veya böyle] yapıl-

1) Bu hiyerarşi elbette tek çizgi üzerinde değil, ağ biçiminde düşünülmelidir.

mışlık (*facticité*) da içinde bir zorunluluk saklar. Bu hareket tarzı görünüşte platonizmi ve onun "safdilliğini" üstlenmektedir, ama karteziyanizmi de içerir, zira özlerin bilgisini tüm bilginin son hedefi olarak değil, maddesel dünyanın bilgisi için gerekli bir giriş bölümü olarak görmeye çalışır. Bu anlamda eydetiğin doğruluğu empiriktedir ve bu nedenle, nesnenin zorunsuz yapılmışlığından anlaşılabilir içeriğine geçmek için kullanmaya çağrıldığımız şu "eydetik indirgeme"nin hâlâ "dünyasal" (*mondaine*) olduğu söylenebilir. Empirik bilimlerin her birine denk düşen, o bilimin incelediği nesnelerin bölgesel *eidos*'una ilişkin bir eydetik bilim vardır, ve fenomenolojinin kendisi de, Husserl düşüncesinin bu aşamasında, bilinç bölgesinin eydetik bilimidir. Başka deyişle, insan [tin] konulu tüm empirik bilimlerde (*Geisteswissenschaften*) zorunlu olarak bilincin özü de içerilmiş bulunur, ve Husserl de *Ideen II*'de işte bu içerilmişliği [empirik bilgiye] eklemlemeye çalışır.

II. – Aşkın unsur (*le transcendantal*)

1. Özne sorunsalı. – Demek ki Fenomenoloji, "tin bilimlerine" bir tür "ön-hazırlık" (*propédeutique*) disiplini anlamı kazanıyordu. Fakat daha *Mantıksal Araştırmalar*'ın ikinci cildinden itibaren, bizi asıl anlamıyla Felsefeye sokacak bir "ribaund" seçilmeye başlar. "Korelasyon sorunsalı", yani düşüncenin nesnesiyle ilişkisinin önümüze koyduğu problemler bütünü, bir kez derinleştirilince, kendi çekirdeğini oluşturan sorunu su yüzüne çıkarır: Öznellik (*subjectivité*). Husserl'in üzerinde (vaktiyle öğrencisi olduğu)

Brentano'nun etkisi olasılıkla burada kendini hissettirir; Brentano psikolojisinin anahtar fikri, bilincin her zaman *birşeyin bilinci* olduğu, başka deyişle bilincin yönelişsellik olduğu idi. Bu tema eydetik düzeyine taşınırsa, genel olarak her nesnenin, bizzat *eidos*, şey, kavram da dahil, *bir bilinç için* nesne olduğu anlamına gelir, öyle ki, şimdi de benim nesneyi nasıl bildiğimi ve nesnenin benim için ne tarzda varolduğunu betimlemek gerekir. Peki, bu psikolojizme geri döndüğümüz anlamına mı gelir? Bunu zannedenler oldu gerçi, ama durum hiç de böyle değildir..

Bilgiyi kökten (radikal olarak) kurma kaygısı Husserl'i formel eydetiğe, yani bir tür mantıkçılığa (*logicisme*) götürmüştü. Fakat özler sisteminden itibaren önünde iki doğrultu açılmış olmaktadır: ya mantık bilimini geliştirip *mathesis universalis* haline getirmek, yani *nesne yakasında* bir bilimler bilimi kurmak; ya da, tersine, bu bilimin kullandığı mantıksal kavramların *özne için* anlamının, bu kavramlar arasında kurduğu ilişkilerin ve sabitleştirmek istediği hakikatlerin anlamının analizine geçmek, yani kısaca –"kuramını" kurmak için değil, radikal eydetik bilgiyi daha radikal olarak yeniden kurmak için– bilginin kendisini sorgulamak... Daha nesnenin yalın verilişinde bile, ben'in analizine kapı açacak bir ben-nesne korelasyonunun örtü altında var olduğunun bilincine varan Husserl, ikinci doğrultuyu seçti. Eidos'un radikalliği daha temel bir radikalliği varsayar. Neden? Çünkü bizzat mantıksal nesne de bana muğlak veya karanlık biçimde verilebilir, çünkü böyle yasalar, böyle mantıksal ilişkiler hakkında da boş, formel ve yalnız işgörmeye yarayan "basit bir tasarıma" sahip olabilirim. Altıncı *Mantıksal Araştırma*'da Husserl mantıksal (ya

da kategorisel) sezginin ancak duyulabilir sezgi üzerine "kurulduğu" takdirde, bu saf simgesel kapsamın dışında kalabileceğini gösterir. Peki, bu, sezgisiz kavramın içinin boş olduğunu savunan Kantçı sava bir dönüş müdür? Yeni Kantçılar buna inandılar.

Böylece, *Mantıksal Araştırmalar*'ın ikinci cildinde sarmaş dolaş giden iki hareket buluyoruz; tüm bilginin temeli olarak yaşanmışlığın analizini devreye sokan biri, bizi psikolojizme geri götürür görünüyor; duyulur şeyin sezgisini artalan alarak üzerine ideal nesnenin apaçık kavranışını yansıtan öbürüyse fenomenolojiyi Kantçılığın konumlarına geri çeker görünüyor. Başka yerlerde Husserl yukarda tanımlanan iki yol arasından ikinciye girer ve özlerin "realizminden" öznenin idealizmine kayar gibi görünür: "Mantıksal ilkelerin geçerliğinin analizi bizi özneyi merkez alan araştırmalara götürür" (*Formel Mantık ve Aşkınsal Mantık*, 203). Demek ki bu aşamada, görünüşe göre, empirik ben'i merkez alan bir idealizmle Kant tarzı aşkınsal bir idealizm arasında seçim yapmak zorunda kalırız. Ancak bunların hiçbiri Husserl'i tatmin edemez: birincisi, doğru önermeleri, psikolojizmin onları hiçbir ayrıcalığı olmayan bilinç hallerine indirgemesi yüzünden, anlaşılmaz kıldığı, ve geçerli olanı da olmayanı da hep birlikte o bilincin akışına boca etmek suretiyle, bilimi ve onunla birlikte evrensel kuram olarak kendi kendini de yokettiği için; ikincisi, somut bilginin reel koşullarını değil, sadece saf bilginin (saf matematik veya fizik) *a priori* koşullarını açıkladığı için: Kantçı aşkınsal "öznellik", *genel olarak tüm mümkün nesnelerin* bilgisini düzenleyen koşulların bütününden ibarettir; somut ben nesne olarak duyulur şeyler düzeyine geri gönderilir (Husserl

zaten bu yüzden Kant'ı psikolojizmle suçlar) ve, reel deneyimin, özel bilimsel yasaların geliştirilmesini sağlamak üzere, her tür mümkün bilginin *a priori* çerçevesine fiilî olarak nasıl girdiği sorusu yanıtsız kalır; tıpkı ve aynı nedenle *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde reel ahlâksal deneyimin saf ahlâksallığın *a priori* koşullarıyla bütünleşmesinin de –Kant'ın kendi itirafına göre– imkânsız oluşu gibi... Dolayısıyla Husserl, temeli bilginin öznesinde olan bir doğruluk ilkesini korur, ama gerek bu öznenin gerek somut öznenin parçalanmasını reddeder, ve tam bu aşamada Descartes'la karşılaşır.

2. İndirgeme. – Karteziyen esin, *Fenomenoloji İdesi*'nde (1907) ortaya çıkar; *Ideen I*'in ve ayrıca, ama daha az vurgulu olarak, *Karteziyen Meditasyonlar*'ın da üzerinde dalgalanacaktır.

Kuşkunun ve *cogito*'nun operasyonlarıyla elde edilen karteziyen özne, soyut bir çerçeve değil somut bir öznedir. Eşzamanlı olarak bu özne bir mutlaktır da, çünkü ilk iki Meditasyon'un anlamı budur: bu özne kendi kendine yeter, varlığını üzerine kurmak için hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu öznenin kendi kendisi hakkındaki algısı, "varlığı sürdükçe, bir mutlak, bir "şu-şey", kendiliğinde ne ise o olan bir şey, "var olmak" ve "verilmiş olmak" terimlerinin ne anlama gelebileceklerini ve gelmeleri gerektiğini belirlemekte son ve kesin ölçü olarak kullanabileceğim bir şeydir ve öyle kalır" (*Fenom. İd.*). Yaşanmışlığın kendi kendisi tarafından sezgisi her türlü kökensel apaçıklığın modelidir, ve *Ideen I*'de Husserl algılanan ya da doğal dünyadan yola çıkarak, karteziyen yürüyüşü yeniden yapacaktır. Mantık planın-

dan doğa planına bu "kaymaya" şaşırmamak gerekir, zira her iki plan da "dünyasal"dır ve genel olarak nesne de hem şey hem de kavramdır. Aslında tam anlamıyla kayma değil bir vurgulama vardır ve indirgeme genel olarak *her türlü aşkınlığa* (yani her türlü "kendindeliğe") uygulanır.

Doğal tutum, örtülü bir sav ya da konum içerir ki, ona göre ben dünyayı *orada bulurum* ve var olarak kabul ederim. "Cisimsel şeyler benim için, herhangi bir uzaysal dağılım içinde, sadece oradadırlar; onlara özel bir dikkat atfedeyim etmeyeyim, sözcüğün öz veya mecaz anlamıyla "mevcut" turlar... Aynı şekilde canlı varlıklar da, örneğin insanlar, benim için dolayımsızca oradadırlar... Benim için reel nesneler, belirlenim taşıyan, az veya çok bilinen, kendileri algılanmaksızın hatta sezgisel olarak mevcut olmaksızın etkin olarak algılanan nesnelerle yekvücut olmuş şeyler olarak, oradadırlar... Fakat sezgiyle birlikte açık veya kapalı, seçik veya karışık biçimde mevcut olan ve edimsel algı alanını sürekli olarak kaplayan bu nesneler bütünü, benim için uyanık olduğum her anda bilinçli biçimde "orada" olan dünyayı bile tüketmez. Tersine, sabit bir varlıklar düzenine göre sınırsızca yayılır; *belirlenmemiş realitenin kapalı biçimde bilincinde olan bir ufuk* tarafından kısmen çevrelenir, kısman boydan boya katedilir... Tam bir belirlenime ilelebet yeteneksiz olan bu ufuk da zorunlu olarak oradadır... Dünyanın zamansal ufku, geçmişine ve geleceğine, bilinenlere ve bilinmeyenlere, dolayımsızca yaşayanlara ve yaşamdan yoksun olanlara doğru, iki yönde sonsuzdur. [Nihayet, bu dünya sadece şeyler dünyası değil], aynı dolayımsızlık uyarınca değerler dünyası, mal-mülk dünyası, pratik dünyadır da" (*Ideen*, 48-50). Fakat bu dünya aynı zamanda ideal

bir çevreye (*environnement*) de sahiptir: şu anda aritmetikle uğraşıyorsam, bu aritmetik dünyası benim için, aritmetikçi tutumunu takındığım ölçüde doğal realiteden farklı olarak, oradadır; doğal realite ise öteden beri zaten oradadır. Son olarak, doğal dünya aynı zamanda "öznelliklerarası"nın (*intersubjectivité*) dünyasıdır da...

Doğal tutumda örtülü olarak içerilen doğal sav, kendisiyle "[hakikati] varolan olarak keşfettiğim ve bana kendini verdiği şekilde, yine varolan olarak karşıladığım" şeydir (*Ideen*, 52-53). Elbette doğal dünyanın verilerinden kuşkulanabilir, oradan aldığım "malûmatı" yanlış sayabilir, örneğin "reel" olanı "yanılsama" olandan ayırdedebilirim vb...; ama bu kuşku "doğal tutumun konumunda hiçbir şeyi değiştirmez" (*a.g.e.*), bizi bu dünyanın bir varolan olarak, dolaysız algının verdiğinden daha "aslına uygun", daha "net ve kesin" bir kavranışına ulaştırır, yalın algılamanın bilimsel bilgiyle aşılmasını sağlar; fakat bu bilgide doğal tutumda içerilen sav korunmuş olur, çünkü bilgisi olduğu reel dünyanın varlığını veri olarak koymayan bilim yoktur.

Descartes'ın ilk iki Meditasyonuna yapılan bu ima, Husserl'in karteziyen radikalizmle buluşur buluşmaz bunun yetersizliğini açığa vurduğunu ifade eder: doğal şey (mum parçası) üzerindeki karteziyen kuşku kendi kendine dünyasal bir tutum olarak kalır, bu tutumda yapılmış bir *mod değişiminden* ibarettir, dolayısıyla derin radikallik gerekliliğini karşılamaz. Bunun bir kanıtı *Karteziyen Meditasyonlar*'da verilecektir; Husserl burada Descartes'ın, *cogito*'yu genel olarak bir bilgi aksiyomuna özdeşlediği geometrik önyargıya karşı çıkar; oysa *cogito* bundan çok daha fazlası olmalıdır, çünkü bizzat aksiyomların da temelidir. Bu geometrik ön-

yargı, kuşkunun radikalleştirme aracı olarak yetersizliğini açığa vurur. Demek ki, kuşkunun karşısına, *onunla varolan olarak dünyaya karşı konum almadığım* bir başka tutum çıkarılmalıdır (bu konum ister varoluşun doğal olumlanması, ister karteziyen kuşkulanma, vb.. olsun). Elbette aslında ben, empirik ve somut özne olarak, dünyanın doğal konumuna katılmayı sürdürürüm, "bu sav da bir yaşanmışlıktır", ama onu *hiçbir işte kullanmam*. Sav askıdadır, oyun dışı, devre dışı bırakılmış, ayraç içine alınmıştır; ve bu "indirgeme" (*épochè*) ile çevremdeki dünya artık sadece varolan değil, "varoluş fenomeni"dir (*Kart. Med.*).

3. Saf ben. – Bu indirgeyici operasyondan elde edilen nedir? Somut ben doğayla sarmaş dolaş olduğundan, onun da indirgenmiş olacağı açıktır; başka deyişle, varolan olarak "ben" konusunda herhangi bir sav öne sürmekten kaçınmalıyım; ancak, yine açıktır ki, bu kaçınmayı yapan ve bizzat indirgemenin de "ben"i olan bir özne-ben (*Je*) vardır. Buna *saf ben* denir ve *épochè* de kendimi saf ben olarak kavrayışımın evrensel yöntemidir. Bu saf ben'in bir içeriği var mıdır? Hayır, şu anlamda ki, o bir içeren değildir; evet, şu anlamda ki, bu ben bir şeyin hedeflenmesidir (*visée*). Peki ama indirgemeyi bu içeriğe de uygulamak gerekmez mi? Bu soruya yanıt vermeden önce, indirgemenin ilk bakışta şeylerin toplamı olarak dünya ile indirgemenin öznesi olan bilinci tam olarak birbirinden ayırdığını görmek uygun olur. Öyleyse şey bölgesinin ve bilinç bölgesinin eydetik analizine girişelim.

Doğal şey, örneğin şu ağaç, bana ardı arası kesilmeyen bir taslaklar, siluetler (*Abschattungen*) akışı içinde verilir.

İçlerinde bu şeyin profilinin belirdiği bu siluetler, kavrayış anlamlarıyla söz konusu şeye ilişkin yaşanmışlıklardır. Şey, bana sürekli mod değişimleri içinden verilen bir "aynılık" (*même*) gibidir, ve onun benim için "şey" (yani benim için "kendindelik") olmasını sağlayan da zaten benim o şeyi kavrayışımdaki zorunlu "aslına-uymazlık"tır (*inadéquation*). Fakat bu aslına-uymazlık fikri ikircimlidir: şey art arda gelen siluetlerde biçimlendiği ölçüde ben şeye ancak tekyanlı olarak, yüzlerinden biri aracılığıyla erişebilirim, ama aynı zamanda şeyin diğer yüzleri de bana verilir: "bizzat" değil, duyularla verilen yüz tarafından sezdirilerek; başka deyişle, algıyla bana verilmiş olduğu şekliyle şey, daima belirlenmemişlik ufuklarına açıktır, "önceden bir algı çeşitliliği gösterir ki, bunun evreleri sürekli olarak iç içe geçerek, bir algının birliğinde eriyip kaynaşırlar" (*Ideen*, 80). Böylece şey bana hiçbir zaman bir *mutlak* olarak verilmez, demek ki her zaman "şey ile şeyin algısı arasındaki korelasyonun yokedilemez özünden ileri gelen, tanımlanmamış bir yetkinlik eksikliği" vardır (*a.g.e.*). Algı süreci esnasında birbirini izleyen taslaklar rötuşlanır ve şeyin yeni bir silueti çıkagelip önceki silueti düzeltir, ancak burada çelişki yoktur, çünkü bütün bu siluetler akışı bir algının birliği içinde erir; ne var ki, şey [bir anda değil] sayısız rötuşların içinden ortaya çıkar.

Bunun aksine, yaşanmışlık ise kendi kendine bir "içkin algılama" ile verilir. "Kendilik bilinci" yaşanmışlığı "kendinde", yani bir mutlak olarak verir. Bu, yaşanmışlığın her zaman tam birliği içinde aslına uygun olarak kavrandığı anlamına gelmez; yaşanmışlık bir akış olmak dolayısıyla, onu yakalamak istediğimde, her defasında çoktan geçmiş,

uzaklaşmıştır bile. Bu yüzden onu ancak *[akılda] tutulmuş* yaşanmışlık olarak, akılda tutuş olarak, kavrayabilirim, ve bu yüzden "yaşanmışlığımın toplam akışı, kendimizi tamamen onunla birlikte "akmaya" bırakarak algıyla kavranması imkânsız olan bir yaşanmışlık birimidir" (*Ideen*, 82). Aynı zamanda bilincin temel sorunsalı da olan özel güçlük, içsel zaman bilincinin incelenmesinde de devam eder, ama bilincin kendi kendine dolayımsız uygunluğu söz konusu olmamakla birlikte, bir husus doğru kalır: *her yaşanmışlık varoluşunun ilkesel imkânını kendi içinde taşır*. "Benim akışım, düşünen öznenin akışı olan yaşanmışlığın akışı, istendiği kadar geniş ölçüde yakalanamaz, daha önce akıp gitmiş ve daha sonra gelecek parçaları açısından bilinemez olabilir; ama kısıntısızca ve zorunlu olarak "*varım*, bu yaşam var, yaşıyorum: *cogito*" diyebilmem için, gözümü reel varlığı içinde akan yaşama çevirmekliğim ve bu eylemde kendimi bu yaşamın saf öznesi olarak kavramaklığım yeter" (*Ideen*, 85).

Dolayısıyla, indirgemenin verdiği ilk sonuç, bizi genel olarak dünyasal veya doğal olanla dünyasal olmayan bir özneyi birbirinden net olarak ayırmak zorunda bırakmasıdır; fakat betimlememize devam ederek, genel anlamda varlığın bu iki bölgesini bir hiyerarşiye koyma noktasına ulaşır, (dünyasalın modeli olarak) şeyin *zorunsuzluğunda* ve (indirgemenin kalanı olarak) saf ben'in *zorunluluğunda* karar kılarız. Şey ve genel olarak dünya apodiktik değillerdir (*Kart. Med.*), kendilerinden kuşkulanılması, demek ki varolmayışlarının [düşünülmesi] olasılığını dışlamazlar; (Kantçı anlamda) deneyimlerin bütününün basit bir görünüş olduğu, tutarlı bir rüyadan ibaret olduğu meydana çıkabilir.

Bu anlamda indirgeme, *daha başta ve kendiliğinde*, saf ben'in özgürlüğünün ifadesi olarak, dünyanın zorunsuzluğunun açığa çıkmasıdır. Bunun aksine, indirgemenin öznesi ya da saf ben, apodiktik bir apaçıklıkla kendisi için apaçıktır; bu da şu anlama gelir: kendi kendisine göründüğü şekliyle onu oluşturan yaşanmışlık akışı ne özünde ne de varoluşunda sorgulanabilir, [tartışılabilir]. Bu apodiktiklik mutlaka bir aslına uygunluk içermez; ben'in varlığının kesinliği, ben'in bilgisinin kesinliğini garanti etmez; ancak, şeyin ve genel olarak dünyanın aşkın algısıyla içkin algıyı karşıtlığa koymaya yeter: “”Zorunsuz” bir konum olan dünyanın konumu ile, “zorunlu” ve mutlak kuşkulanılamaz bir konum olan saf ben'imin ve ego-lojik yaşanmışlığımın konumu karşıtlık halindedir. “Kişi” olarak verilen her şey [var olduğu gibi] olmayabilir de, “kişi” olarak verilen hiçbir yaşanmışlıksa var olmamazlık edemez” (*Ideen*, 86). Bu yasa bir özler yasasıdır.

Fenomenolojik indirgemenin, saf ben'in içeriğini de kapsayıp kapsamadığını soruyorduk. Şimdi farkına varıyoruz ki, bu soru Husserl'in Descartes'a atfettiği radikal bir yanlış (ters) anlamayı varsayıyor: özneyi bir şey (*res cogitans*) olarak kabul etmek. Saf ben bir “şey” değildir, *çünkü kendini kendine, şeyin kendisine verildiği gibi vermez*. Dünyayla “barış içinde bir arada yaşamaz”, ayrıca var olmak için dünyaya ihtiyacı da yoktur; zira farzedelim ki dünya yokolmuş olsun (söz arasında bunun özleri belirleyen “muhayyel çeşitleme” tekniğinin bir uygulaması olduğuna işaret edelim), “bilincin varlığı [bundan dolayı] zorunlu olarak değişikliğe uğrayacaktır..., ama kendi varoluşu içinde etkilenmeyecektir”. Gerçekten de yokolmuş bir dünya, bu dünyayı “hedefle-

yen" bilinç için, sadece yaşanmışlıklarının akışı içinde bazı empirik ve düzenli bağlantıların, ve dolayısıyla bunlara göre ayarlanmış birtakım ussal bağlantıların, kaybolması anlamına gelecektir. Fakat bu yokoluş başka yaşanmışlıkların ve yaşanmışlıklar-arası başka bağlantıların dışlanışını içermez. Başka türlü söylersek, "bilincin kendisinin varlığı için hiçbir reel varlık gerekli değildir. Demek ki içkin varlık, *nulla res "indiget" ad existendum* ("hiçbir şey varoluşa ihtiyaç duymaz") olduğu ölçüde, hiç kuşkusuz mutlak bir varlıktır. Öte yandan, aşkın *res*'ler dünyası bütünüyle bir bilince referanslıdır, ama mantıkla tasarlanan bir bilince değil, edimsel (*actuel*) bir bilince" (*a.g.e.*, 92).

Böylece, *Ideen I* aşamasında ele alınırsa, *épochè*'nin çifte anlam taşıdığı görülür: bir yandan, bilinci fenomenolojik kalıntı olarak yalıtmasıyla, negatif –ki bilincin eydetik (yani henüz doğal) analizi bu düzeyde gerçekleşir–; öbür yandan, bilinci mutlak radikallik olarak ortaya çıkarmasıyla, pozitif [bir anlam]. Fenomenolojik indirgemeyle, Husserl'in [bilgi için] kuşkudan arınık ve kökensel bir temel [bulma] programı yeni bir aşamada gerçekleşmiş olur: indirgeme bizi eydetik radikallikten aşkınsal bir radikalliğe, yani her türlü aşkınlığa temel olan bir radikalliğe, indirir. (Aşkınlık terimiyle genel olarak nesnenin sunuluş tarzının kastedildiğini hatırlatalım.) Matematik ya da bilimsel bir doğruluğun nasıl mümkün olduğunu soruyorduk; kuşkuculuğa karşı, bunun ancak düşünülen şeyin özünün konumuyla olabileceğini gördük. Bu öz konumu, bir "görme"den (*Schau*) başka hiçbir şey devreye sokmuyor ve öz de kökensel bir veriliş içinde kavranıyordu. Sonra bu verilişin kendisi ve özellikle şeylerin kökensel verilişi (algı) üzerinde düşüne-

rek, şeyler karşısında ne olduğumuza dair tutumumuzun berisinde, bilinci olduğu her şeye göre ve her türlü aşkınlığa göre özünde "heterojen" olan, ve aşkınlığın anlamının da kendisiyle belirlendiği, bir bilinç ortaya çıkardık. Ayraç içine almanın gerçek anlamı budur: bilincin bakışını kendine yöneltir, bu bakışın yönünü döndürür ve, dünyayı askıya alarak, ben'in hakikatini kendisinden saklayan örtüyü kaldırır. Askıya alması, ben'in olduğu şey olarak, yani dünyayla "sarmaş dolaş" olarak, ve somut içeriğinin de içinden şey'in belirdiği *Abschattungen* akışı olarak kaldığını ifade eder. "Öznel yaşamın somut içeriği felsefi boyuta geçerken ortadan kalkmaz, orada asıl otantikliği içinde kendini ortaya çıkarır. Dünyanın konumu yokedilmiş değil "eylem dışı" kalmıştır; bilincin tam anlamıyla kendi özbilincinde olmasına imkân veren "değişikliğe uğramış" bir biçim altında olmakla birlikte, canlı kalır. *Epochè* kuramsal bir problemin koşullarının gerektirdiği mantıksal bir işlem değil, yeni bir *varoluş* moduna yaklaşım sağlayan bir eylemdir: mutlak varoluş olarak aşkınsal varoluş. Böyle bir anlamlandırma ancak bir özgürlük ediminde gerçekleşebilir."[2]

4. Saf ben, psikolojik ben, Kant'a göre özne. – Demek ki psikolojik öznelciliğe bir dönüş söz konusu değildir, zira indirgemeyle açığa çıkan ben, tam tamına psikolojik ya da psiko-fizik ben değildir; Kantçı konuma doğru bir geri çekilme de söz konusu değildir, zira aşkınsal ben "mantıkla tasarlanan bir bilinç değil, edimsel bir bilinçtir".

2) Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, s. 73-74. Bu dikkate değer eserin okunmasını ne kadar tavsiye etsek azdır.

1 / Aşkınsal ben ile psikolojik ben birbirine karıştırılamaz, *Karteziyen Meditasyonlar* da bunu kuvvetle vurgular. Gerçi, der Husserl, "doğal tutumda kalan ben, aynı zamanda ve her anda aşkınsal ben'imdir de... Fakat (diye ekler) bunun farkına ancak fenomenolojik indirgemeyi yapmakla varabilirim". Empirik ben "dünyayla [organik olarak] ilgilidir", orada doğal olarak yaşar; fenomenolojik tutum bu ben temelinde bir *ben'in ikileşmesi* olayı teşkil eder, bununla dünyayla [organik] ilgisi olmayan seyirci ben, fenomenolojik ben, kurulmuş olur. Fenomenolojik düşünce, kendisi de ilgisiz (yansız) bir seyirci tutumunun desteğiyle, işte bu ilgisiz seyirci ben'i inceler. Demek ki söz konusu ben'in, eşzamanlı olarak, hem somut ben olduğunu –çünkü psikolojiyle fenomenoloji arasında hiçbir içerik farkı yoktur– hem de somut ben olmadığını –çünkü 'dünyada-oluş'undan sıyrılmıştır– kabul etmek gerekmektedir. Yönelişsel psikolojiyle aşkınsal fenomenolojinin her ikisi de *cogito*'dan yola çıkacaktır, fakat birincisi dünyasal düzeyde kalırken ikincisi, psikolojik ben de dahil dünyayı bütünlüğü içinde saran aşkınsal bir *cogito*'dan hareketle, analizini geliştirir.

2 / Öyleyse, Kant'ın aşkınsal öznesi karşısında mı bulunuyoruz? Gerek *Ideen I*'de gerekse *Karteziyen Meditasyonlar*'da birçok pasaj bunu akla getirmektedir, ve eleştirel felsefeci Natorp'un *Ideen I*'le aynı görüşte olduğunu söylemesi de raslantı değildi.[3] Bu çağrışımlar özellikle Husserl'in, söz konusu ben'in bir doğa bölgesi olduğunun (ki bu, psikolo-

3) Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie, *Logos*, VII, 1917-1918.

jizmin bir postülasıdır) sanılmasından kaçınmak için, bilincin mutlak varlığını vurgulamasından ileri geliyordu. Husserl, tam tersine, doğanın ancak ben sayesinde mümkün olduğunu gösterir: "Doğa ancak içkin bağlantılar aracılığıyla bilinçte temellenmiş yönelişsel bir birim olarak mümkündür... Mutlak öz olarak yaşanmışlıklar alanı... özü itibariyle, dünyaya ve doğaya ait her türlü varlıktan bağımsızdır, ve varoluşu için bile onu gerektirmez. Bir doğanın varlığı bilincin varlığını koşullayamaz, çünkü zaten bizzat doğa kendini bilincin bir korelatifi olarak dışa vurur" (*Ideen*, 95-96). Eleştirel felsefeciler (Natorp, Rickert, Kreis, Zocher) bu aşkınsal felsefeye dayanarak, Kant için olduğu gibi Husserl için de nesnelliğin, *a priori* koşulların bütünü demeye geldiğini ve fenomenolojinin ana probleminin de [Kant'ın] *Eleştiri*'sininkiyle aynı olduğunu gösterirler: Bir *veri* nasıl mümkündür? [Görüşün] sezgici yönüne, özellikle yaşanmışlığın içkin algı içinde kendini saf olarak kavraması olayına gelince, Kreis'e göre bunun kökeninin empirist bir önyargıda olduğuna hiç kuşku yoktur: Gerçekten de, mümkün her türlü nesnelliğin *a priori* koşullarının bütününden ibaret olan bir öznenin, *aynı zamanda*, radikal kuşkulanılamazlığını kendisi için kökensel bir mevcudiyette kavramaya yetenekli empirik bir yaşanmışlıklar akışı olması nasıl mümkün olabilir? Kant şöyle yazıyordu: "Ben'in mantıksal anlamının dışında, altyapı olarak bütün düşüncelerin olduğu gibi ben'in de temelinde bulunan "kendinde özne" hakkında hiçbir bilgimiz yoktur." Husserlci içkinlik ilkesi empirist bir psikolojiden çıkan sonuçtur, nesnelliğin kuruluşuyla bağdaşabilir değildir. Bu çekince bir yana bırakılırsa, Husserl oldukça iyi bir Kantçı sayılabilir.

E. Fink, Husserl'in asistanıyken yazmış olduğu ünlü bir makalede,[4] bu yorumlara problemimizi aydınlatacak şekilde karşılık verir: Fenomenoloji asıl anlamıyla eleştirelci problemi değil, *dünyanın kökeni* problemini, dinlerin ve metafiziklerin koydukları problemi, konu alır. Kuşkusuz bu problem eleştirelcilik tarafından ayıklanıp atılmıştır, çünkü her zaman *aporik* terimlerle konmuş ve çözülmüştür. Eleştirelcilik onun yerine dünyanın benim için olabilirliğinin koşulları problemini koymuştur. Fakat bu koşullar da dünyasaldır ve tüm Kantçı analiz sadece eydetik, yani dünyasal düzeyde kalır. Dolayısıyla, eleştirelciliğin fenomenoloji konusunda bir yorum hatası yaptığı açıktır. Bu hata özellikle içkinlik ve aşkınsal özneyle somut öznenin "kaynaşımı" sorunu üzerinde çok belirgindir. Gerçekte kaynaşım değil, tersine, "ikileşim" (*dédoublement*) söz konusudur, zira her türlü kavramsal yapının öncesinde verilen, öznenin birliğidir; genel olarak eleştirelcilikte anlaşılamaz olan, nesnelliğin *a priori* koşullar sisteminin bir özne, aşkınsal özne olmasıdır. Gerçekte algılayıcı özne bizzat dünyayı kuran öznedir, ama algıyla kendisi de onun içindedir. Dünyayla iç içeliği perspektifinden araştırılırsa, onu bu dünyadan ayırdetmek için içkinlik ölçütü kullanılır; fakat paradoksal durum şuradan gelir ki, söz konusu içkinliğin içeriği, hedeflenen olarak, yönelişsel olarak, fenomen olarak dünyadan ibarettir; oysa bu dünya da reel ve aşkınsal varoluş olarak ben tarafından konmuştur. Bu paradokstan çıkan indirgeme, bizim için "kendindeliğin" (*en-soi*) nasıl mümkün ola-

4) Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik, *Kantstudien*, XXXVIII, 1933. Husserl'in de imzasıyla.

bildiğini, yani nesnenin aşkınlığının nasıl olup da öznenin içkinliğinde aşkınlık anlamına gelebildiğini, kavramamıza imkân verir. İndirgeme özneye, –yabancılaşmış bir tutum olan doğal tutumda örtülü olarak bulunan– aşkınlıkların kurucusu olma hakikatini geri verir.

5. Yönelişsellik. – Eğer nesne, ben'in içkinliğinin sinesinde aşkınlık anlamını alabiliyorsa, bunun nedeni bir bakıma bilinçte tam anlamıyla içkinlikten bahsetmeye gerek olmamasındandır. Husserl'in bilinçle dünyayı ilk ayırışı için temel aldığı, içkin verilerle aşkın veriler arasındaki ayrım, henüz dünyasal bir ayrımdır. Gerçekte fenomenolojik *épochè* bilinçte, az önce vurguladığımız paradoksun aydınlanmasında çıkış noktası olan, esasa ait bir karakter bulur. Nitekim yönelişsellik sadece Husserl'in Brentano'dan miras aldığı o psikolojik veri değil, bizzat *épochè*'yi mümkün kılan şeydir: masanın üstündeki şu pipoyu algılamak, çağrışımcılığın düşündüğü gibi zihnin *içine* o piponun minik bir kopyasını almak değil, pipo-nesnenin kendisini *hedeflemek*tir (*viser*). İndirgeme, doğal *doxa*'yı (nesnenin varoluşunun spontane konumu) devre dışı bırakarak, nesneyi hedeflenen ya da fenomen olarak açığa çıkarır; o zaman pipo bir *karşıda-duran*dan (*vis-à-vis*, *Gegenstand*) ibaret kalır, benim bilincim de kendisi için böyle karşıda-duran'ların var olduğu şey olur. Bilincim, bilinci olduğu şey kendisinden alınırsa düşünülemez, o zaman hiçliğin bilinci olduğu bile söylenemez, çünkü bu yapılırsa söz konusu hiçlik, bilinci olacağı fenomen sayılmış olacaktır. Bilince uygulanan muhayyel çeşitleme (*variation imaginaire*) böylece onun kendine özgü varlığını bize açınlar ki bu da bir şeyin bilinci olmaktır. Bilinç yönelişsellik olduğu içindir ki, indirgemeyi,

indirgenen yitirilmeden yapmak mümkün olur; indirgemek aslında her veriyi karşıda-duran'a yani fenomene dönüştürmek ve böylece özne-Ben'in esas karakterlerini açığa çıkarmaktır: radikal ya da mutlak temel, tüm anlamlandırmanın kaynağı ya da kurucu güç, nesneyle yönelişsellik bağı... Elbette yönelişselliğin tek karakteri algılayıcılık değildir; Husserl çeşitli yönelişsel edimler ayırdeder: imgelemeler (*imagination*), tasarımlar (*représentation*), "öteki" deneyimleri, duyusal ve kategorisel sezgiler, alıcılık ve kendiliğindenlik vb. edimleri, kısaca Descartes'ın listesinde sayılan tüm içerikler: "Düşünen ben kimim? Kuşkulanan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve hisseden bir şey." Başka yerde Husserl [iki Ben arasında] ayrım yapar: içinde nesnenin "açıklanmış" bilincinin bulunduğu edimsel Ben ile, içindeki nesne bilincinin "örtülü", "potansiyel" olduğu, edimsel olmayan Ben. Edimsel yaşanmışlık (örneğin dikkatle kavrama edimi) her zaman edimsel olmayan yaşanmışlıklardan bir haleyle çevrilidir, "yaşanmışlığın akışı hiçbir zaman saf edimselliklerden oluşmuş olamaz" (*Ideen*, 63). Edimsel olsun olmasın tüm yaşanmışlıklar aynı şekilde yönelişseldirler. Dolayısıyla, yönelişsellikle dikkati birbirine karıştırmamak lâzımdır; dikkatsiz, örtülü yönelişsellik de olabilir. Psikoloji bilimi için temel önemde olan bu noktayı ilerde ele almak fırsatı bulacağız; fenomenolojinin bilinçdışma ilişkin savının tümü özet olarak bunun içindedir.

Demek ki, Husserl'le birlikte, dünyanın bilincin içine dahil edilmesinden söz edilebileceğini görüyoruz, çünkü bilinç yönelişselliğin sadece Ben-kutbu (*noèse, noesis*) değil, aynı zamanda o-kutbudur (*noème, noema*); ancak, bu

dahil etmenin *reel* ("pipo odada") değil, *yönelişsel* ("pipo fenomeni bilincimde") olduğunu daima belirtmek gerekecektir. Her özel durumda yönelişsel analizle açığa çıkarılan bu yönelişsel "dahil ediş" şu anlama gelir: bilincin nesnesiyle ilişkisi birbirinden bağımsız iki dışsal gerçekliğin ilişkisi değildir, çünkü bir yandan nesne *Gegenstand* yani göründüğü bilince gönderme yapan fenomendir, öbür yandan bilinç de bu fenomenin bilincidir. Dahil etme yönelişsel olduğu içindir ki, aşkını yıpratmadan içkinde kurmak mümkün olur. Böylece, yönelişsellik kendiliğinden şu soruya yanıt olur: benim için "kendinde" bir nesne nasıl olabilir? Pipoyu algılamak, onu reel varolan olarak hedeflemektir. Böylece dünyanın anlamının da benim ona verdiğim anlam olarak şifresi çözülmüş olur, fakat bu anlam nesnel olarak yaşanır, ben onu keşfederim, yoksa dünyanın benim için taşıdığı anlam olmazdı. İndirgeme, *yönelişsel analizi* [araç olarak] elimize vererek, özne-nesne ilişkisini net ve dakik olarak betimlememizi sağlar. Bu betimleme, veriyi edilgince benimsemek değil, doğal bilinçte içkin olan "felsefeyi" işe koşmaktan ibarettir. Bu "felsefeyi" ise bizzat yönelişsellik tanımlar. Demek ki yönelişsel analiz nesnenin varlık anlamının (*Seinssinn*) nasıl *kurulduğunu* ortaya çıkarmalıdır (adı da buradan gelir), zira yönelişsellik bir hedefleme, ama aynı zamanda bir anlam vermedir. Yönelişsel analiz anlam olarak kurulmuş nesneyi kavrar ve bu kuruluşu açığa çıkarır. Böylece *Ideen II*'de Husserl art arda maddesel doğanın, canlı doğanın ve Tin'in kuruluşlarını gerçekleştirir. Öznelliğin "yaratıcı" olmadığını belirtmeye bile gerek yoktur, çünkü o kendi başına sadece *Ichpol*'dür [Ben-kutup], ama "nesnellik" de (*Gegenstandlichkeit*), kendi-

sine nesnellik anlamını veren yönelişsel bir hedeflemenin kutbu olarak vardır.

III. – "Yaşamın dünyası"

1. Aşkınsal idealizm ve çelişkileri. – Demek ki bu aşamada, öyle görünüyor ki, kendimizi bir "aşkınsal idealizm" karşısında buluyoruz (*Kart. Med.*); bu idealizm zaten daha önce bizzat indirgeme girişiminde içerilmiş bulunuyordu. Fakat aşkınsal özne somut özneden farklı bir şey olmadığından, bu aşkınsal idealizmin ayrıca tekbenci (solipsist) olması da gerekir gibi görünüyor: Ben dünyada tek'im, bu dünyanın kendisi de bütün nesnelerin birliği idesinden ibaret, şey sadece benim şeyi algılayışımın yani *Abschattungen*'in birliği, tüm anlam da –yöneliş ya da anlam-verici (*Sinngebung*) olarak– benim bilincimin "içinde" kuruluyor... Gerçekte Husserl hiçbir zaman bu monadik idealizme takılıp kalmadı, zira önce nesnelliğin deneyimi öznelerin çoğulluğunu gerektirir, sonra "öteki"nin kendisi de bana mutlak biçimde özgün bir deneyimde verilir. Diğer *ego*'lar "basit tasarımlar, bende temsil edilen nesneler, 'ben'in içinde yürüyen bir doğrulama sürecinin sentetik birimleri değil, adı üstünde 'ötekiler'dir" (*Kart. Med.*). Ötekinin ötekiliği şeyin basit aşkınlığından ayrılır, şu anlamda ki, öteki kendisi için bir ben'dir ve birliği de benim algımda değil kendi içindedir; başka deyişle, öteki varolmak için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan bir saf ben'dir, mutlak bir varoluş ve kendisi için radikal bir çıkış noktasıdır, tıpkı benim kendim için olduğum gibi... Soru o zaman şu

şekli alır: kurucu bir özne (ben) *için* nasıl bir [başka] kurucu özne (öteki) olabilir? Pek tabiî öteki benim tarafımdan "yabancı" olarak yaşanır (*Kart. Med.*), çünkü [o da] anlam kaynağı ve yönelişselliktir. Fakat (Sartre'a bilinçlerin ayrılması temalarını verecek olan) bu yabancılık yaşantısının berisinde, aşkınsal düzeyde, öteki'nin açınlanması şeyin açınlanmasının terimleriyle yapılamaz; ama yine de, öteki, benim *için* varolduğu ölçüde, aşkınsal indirgemenin esas sonuçlarına inanmak gerekirse, benim *sayemde* vardır. Öteki'nin açınlanmasına özgü bu gereklik, "öteki" probleminin konuluş tarzını aldığımız metin olan *Karteziyen Meditasyonlar*'da tam anlamıyla tatmin edilmiş değildir. Nitekim ötekinin bedeninin bana bir başka ben'in bedeni olarak verildiği, psişik unsuru kendi ipucu olarak öneren "özümleyici tamalgı"yı (*aperception*) betimleyip onun "dolaylı erişilebilirliğini" bizim için ötekinin varoluşunun temeli yaptıktan sonra, Husserl fenomenolojik açıdan "öteki'nin, "benim" ben'imin bir *modifikasyonu* olduğunu" söyler (*Kart. Med.*, 97), ki bu bizim beklentimizi doyurmaz. Buna karşılık, *Ideen II*, III. Bölüm'de Husserl "doğal dünya" ile "tin dünyası" (*Geist*) arasındaki karşıtlığı ve ikincinin birinciye göre mutlak ontolojik önceliğini vurguluyordu: şeyin birliği, tüm *Abschattung*'larının bir bilinç için oluşturduğu birlik, kişinin birliğiyse "mutlak bir dışa-vuruluş birliği"dir. Öznenin, ve dolayısıyla özne olarak öteki'nin (*alter ego*) durumunda, reel varoluş bir yönelişsellik bağıntısına indirgenemez, çünkü ötekini hedeflediğim zaman yönelişime nesne aldığım şey tam olarak mutlak bir varoluştur: burada reel varlıkla yönelişsel varlık kaynaşmıştır. Demek ki, ayrıca, Ricœur'ün Durkheim'e göre kollektif bilince ya

da Hegel'in verdiği anlamda nesnel tine benzettiği[5] ve hem öznelliklerin karşılıklı kavranışları hem de ortamlarının ortaklığı üzerinde kurulan bir "kişiler topluluğu" da düşünülebilir. Bu kişiler topluluğu *kendi* dünyasının kurucusudur (Ortaçağ dünyası, Yunan dünyası vb.); ama bu kökensel bir kuruculuk mudur? Bunu olumlamak, aşkınsal ve tekbenci öznenin *radikal* olmadığı ilkesini koymaktır, çünkü [o zaman] köklerini bir tin dünyasına, kendisi de kurucu olan bir kültürün içine daldırmış olacaktır.

Başka deyişle, radikal öznenin felsefesi olarak aşkınsal felsefe, bir kültürel sosyolojiyi özümlemeyi başaramamakta, aralarında bir "gerginlik" (Ricœur), hatta fenomenolojik düşünceye dıştan yapışık değil içkin olan bir çelişki kalmaktadır; zira, *Karteziyen Meditasyonlar*'la *Ideen*'deki düşünce koşutluğunun da gösterdiği gibi, "öznellikler-arası" ya da kişiler topluluğu problemine götüren bizzat aşkınsal felsefedir. Daha *Ideen II*'de gündeme gelen ve son yazılarına (*Krisis*, Lévy-Bruhl'e *Mektup*) geniş ölçüde hakim olan kültürel sosyoloji bakış açısı, bizzat Husserl'in de itiraf ettiği gibi, işin içine *tarihsel görecilik* gibi bir şey sokar ki, bu tam da aşkınsal felsefenin mücadele etmek durumunda olduğu şeydir; ancak bu felsefenin yolu "öteki" sorunsalına çıkmamazlık, ve bu problemi radikal öznelciliğin kazanımlarını gözden geçirecek şekilde genişletmemezlik edemez; öteki'nin yönelişsel analiziyle, radikallik artık ben'in tarafında değil, "öznellikler-arası"nın tarafındadır, ve bu da sadece benim için bir öznellikler-arası, ben'in biricik temel anlamını tekrar

5) Analyses et problèmes dans *Ideen II*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1951.

kazandığı olumlama-değil, mutlak ya da *birincil* bir öznellikler-arası'dır. Fakat bizzat Husserl'in hiçbir zaman oraya kadar gitmediği söylenebilir: *Ideen I*'de kurulduğu şekliyle aşkın *cogito*'nun radikalliği, tüm felsefesinin nüvesi olarak kalır. Örneğin *Krisis II*'de karteziyanizme karşı şu anlamlı eleştirinin yöneltildiği görülür: Descartes "Ben ve Sen, iç ve dış türünden bütün ayrımların ancak mutlak *ego*'da "kurulduklarını" keşfetmemiştir". Böylece, "bu (şey)" gibi "sen" de, ego-lojik yaşanmışlıkların bir sentezinden ibaret olur.

Yine de, yaşamının sonlarına doğru Husserl'in düşüncesi bu "kültürel sosyoloji" doğrultusunda gelişir. İlk iki bölümü 1936'da Belgrad'da yayımlanmış olan *Krisis*'te buna dair bol tanıklık vardır. Tarih, yani "öznellikler-arası" üstüne bu düşünce sürecini Husserl, asıl problemi olan aşkınsal radikallik sorununa sıkı sıkıya bağlamaya özen gösterir: "Bu yazı, bilimler ve felsefe bağlamında içinde bulunduğumuz kritik durumun kökenlerine uygulanan teleolojik-tarihsel bir bilinçleniş yolunda, felsefeyi aşkınsal fenomenolojiye dönüştürmenin kaçınılmaz zaruretine temel sağlamayı deniyor, ve böylelikle aşkınsal fenomenolojiye bağımsız bir giriş oluşturuyor." Başka deyişle, şimdiye kadar izlenen yol, mantıksal-matematiksel problemlerden ya da algı probleminden başlayarak bizi mutlak *ego*'ya götüren yol, ayrıcalıklı bir yol değildir: tarihin yolu da aynı derecede güvenlidir. İçine girmiş bulunduğumuz tarihi aydınlatma süreci filozofun çabasını da aydınlatır. "Sadece manevi bir mirasa konmuş olmayıp, aynı zamanda tarihsel tine göre tamamen oluş halinde varlıklardan ibaret olan bizlerin, ancak bu gerekçeyle gerçekten bizim sayılacak bir görevimiz ola-

bilir" (*Krisis*, 15); ve filozof da tarihten geçmemezlik edemez, çünkü radikalliğe önem veren filozof dolaysız tarihsel verileri anlamak ve aşmak zorundadır, ki bunlar gerçekte tarihin çökeltileri, önyargılardır ve kültürel anlamda onun "dünyasını" kurarlar. İmdi, karşılaştığımız bunalım nedir? Nesnelcilikten (*objectivisme*) çıkan bunalım. Tam olarak fiziksel kuramın bir bunalımı değil, bilimlerin bizzat yaşam açısından anlam ve önemlerini etkileyen bir bunalım söz konusu. Modern zihniyetin ana karakteri, mantıksal-matematiksel formalizasyon (*Mantıksal Araştırmalar*'ın beklentisini oluşturan şey) ve doğal bilginin matematikleştirilmesidir, yani Leibniz'in ve Galileo'nun yeni yönteminin *mathesis universalis*'i. Nesnelcilik bu temel üzerinde gelişir: Galileo, dünyanın üstünü uygulamalı matematik olarak açarken, bilincin eseri olarak örtmüştür (*Krisis*, II, § 9). Bu bakımdan nesnelci biçimcilik (*formalisme*) yabancılaştırıcıdır; gün gelip nesnel bilim özneli yakalamağa kalkışır kalkışmaz, bu yabancılaşma hastalık olarak ortaya çıkacaktı; o zaman iki şıkkı seçime sunuyordu: ya psişiği fizikselin modeline göre kurmak, ya da psişiği aynı kesinlik ve dakiklikle incelemekten vazgeçmek. Descartes, *aşkınsal motifi* devreye sokarak, çözümü haber veriyordu: *cogito* sayesinde, fenomen olarak, *cogitatum* ["düşünülen şey"] olarak, dünyanın hakikati kendisine geri veriliyor, ruh ve Tanrı konulu metafizik çıkmazlar o zaman sona eriyordu ya da erecekti, eğer Descartes'ın kendisi Galileo nesnelciliğine aldanıp aşkınsal *cogito*'yu psikolojik ben ile karıştırmasaydı: *ego res cogitans* ["ben = düşünen şey"] savı her türlü aşkınsallık çabasını gündemden düşürür. Buradan bir çifte karteziyen miras gelir: *ego*'yu dışlayan metafizik rasyona-

lizm ve bilgiyi yıkan kuşkucu empirizm. Sadece aşkınsalcılık, tüm bilgiyi, anlam verici ve –kesin bilimin sadece dış kaplamasını oluşturduğu– dolaysız bir "yaşam dünyası" içinde nesnellik-öncesi, bilim-öncesi bir yaşam süren temel bir *ego* üzerine eklemleyerek, nesnelliğe gerçek temelini verecek ve yabancılaştırıcı gücünü alacaktır: aşkınsal felsefe nesnelcilikle öznelciliğin, soyut bilgiyle somut yaşamın bağdaştırılmasını mümkün kılar. Böylece, Avrupa insanlığının kaderi –ki düpedüz insanlığın kaderi demektir– felsefenin fenomenolojiye dönüştürülme şansına bağlı olmaktadır: "Biz, felsefi etkinliklerimizle, dünyanın memurlarıyız."

2. *Lebenswelt.* – Husserl'in bu doğrultudaki evriminin anlatımını daha fazla uzatamayız. Görülüyor ki, *Wesenschau* öğretisinden bu yana düşüncesinin vurgulama alanı hissedilir ölçüde değişikliğe uğramıştır; yine de bu düşüncenin sonuna dek merkezî problemi olan radikalliğin ekseninde kaldığı su götürmez. Fakat *Ideen* filozofunun özdeş ve evrensel biricik kutup olarak gördüğü mutlak *ego*, son dönem felsefesinde yeni bir ışık altında ortaya çıkar. Tarihe ve *intersubjectivité*'ye angaje olmuş olduğunu az önce gördük. Husserl buna bazen *Lebenswelt*'in öznesi *Leben* (yaşam) der; aslında somut *ego* ile aşkınsal özne arasında fark olmadığını zaten önceden biliyorduk, fakat bu özdeşlik burada o derece vurgulanır ki, Husserl'in felsefesi empirist olarak bile nitelenebilmiştir (J. Wahl).

Lebenswelt felsefesi en başta *Mantıksal Araştırmalar*'dan itibaren sormakta olduğu büyük sorunun, hakikat (doğruluk) tan ne kastedildiği sorusunun, irdelenmesi içinde

meydana çıkar. Açıktır ki doğruluk burada düşüncenin nesnesiyle tam uygunluğu olarak tanımlanamaz, çünkü böyle bir tanım, tanımı yapan felsefenin bir yandan tüm düşünceyi öbür yandan tüm nesneyi, birbirine göre tam dışsallık ilişkisi içinde "seyrettiği" anlamını içerirdi. Fenomenoloji bize böyle bir dışındalık durumunun düşünülemeyeceğini öğretmiştir. Doğruluk bir *a priori* koşullar bütünü olarak da tanımlanamaz, zira bu bütün (ya da Kantçılıktaki gibi aşkınsal özne) Ben diyemez, radikal değildir, öznelliğin nesnel bir anından ibarettir. Hakikat (doğruluk) ancak hakikatin yaşanmış deneyimi olarak tanımlanır; fakat bu yaşanmışlık bir duygu değildir, zira duygunun yanılgıya karşı hiçbir güvence veremeyeceği açıktır. Yönelişselliğin kökensel modu apaçıklık, yani bilincin belli bir anıdır ki, orada sözü edilen *şeyin kendisi* etiyle kemiğiyle, bizzat, kendini bilince verir ve sezgi "yerini bulur". "Duvar sarı mı?" sorusunu yanıtlayabilmek için ya odaya girip duvara bakarım (bu, algı düzeyinde, Husserl'in sık sık "deneyim" adını verdiği kökensel bir apaçıklıktır), ya da bunu hatırlamağa çalışırım veya bu konuda başkalarını sorguya çekerim; bu son iki olayda, bende veya bir başkasında duvarın rengine dair hâlâ mevcut bir "deneyim" bulunup bulunmadığını yoklamış olurum. Yargıyı haklı gösterebilecek her türlü gerekçe, şeyin kendisinin bu "mevcut deneyiminden" geçmek zorundadır; böylece apaçıklık her türlü haklılığın, ya da rasyonalizasyonun, anlamı olur. Pek tabiî deneyim sadece algılanan nesneye ilişkin olmaz, bir değere (örn. güzellik), kısaca yukarda sayılan bütün yönelişsel modlara ilişkin de olabilir. Ne var ki, bu apaçıklık, ya da yaşanmış hakikat, yanılgıya karşı tam bir garanti sunamaz; kuşkusuz sözünü ettiğimiz şeyin

"deneyimine" sahip olmadığımız durumlar olabilir ve böyle olduğunu kendimiz apaçık olarak hissedebiliriz; ama yanılgı bizzat apaçıklığın içine de sızabilir. O sarı duvarın, [örneğin] gün ışığında gri olduğunu fark ederim. O zaman art arda iki ayrı ve çelişik apaçıklık söz konusu olur: birincisi hatalıymış... Husserl buna, *Formel Mantık ve Aşkınsal Mantık*, § 8'de şöyle yanıt verir: "Kendini apodiktik olarak veren bir apaçıklık bile bir yanılsama olarak ortaya çıkabilir; ancak bu durum, apaçıklığın içinde "patladığı" aynı türden bir apaçıklığı önceden varsayar." Başka deyişle, önceki deneyim bana her zaman ve sadece güncel deneyimin içinde yanılgı olarak görünür. Bu bakımdan, doğruluğun ve yanlışlığın göstergesi olarak kendisine dönmemiz gereken bir "doğru deneyim" yoktur; doğruluk her zaman ve sadece güncel (edimsel) bir deneyimde sınanır, yaşanmışlıkların akışı geri dönemez; olsa olsa, filân yaşanmışlık bana kendini güncellik içinde geçmiş ve hatalı bir apaçıklık olarak veriyorsa, bu güncelliğin kendisinin, yaşayan şimdide hem geçmiş hatayı hem de onun düzeltilişi olarak mevcut doğruluğu dile getiren yeni bir "deneyim" oluşturduğu söylenebilir. Demek ki, gerek dogmacılığın gerek kuşkuculuğun ortak postülası mutlak bir doğruluk yoktur; doğruluk, gözden geçirme, düzeltme ve kendini aşma olarak, oluş içinde tanımlanır, ve bu diyalektik operasyon daima yaşayan şimdinin (*lebendige Gegenwart*) içinde gerçekleşir; böylece, dogmatik bir savda görülenin aksine, hata anlaşılabilir [bir şeydir], çünkü bilincin doğruyu kurmakta kullandığı apaçıklığın anlamında içerilmektedir. Demek ki doğruluk sorununu doğru olarak yanıtlamak, yani doğruluk deneyimini iyi betimlemek için, *ego*'nun genetik oluşu üzerinde

ısrarla durmak lâzımdır: doğruluk bir nesne değil bir devinimdir, ve ancak bu devinim *gerçekten benim tarafımdan yapılıyorsa* var olabilir.

Dolayısıyla, bir yargıyı doğrulamak, yani doğruluk anlamını ortaya çıkarmak için, geriye doğru giden ve kategori-öncesi (yüklem-öncesi, *anté-prédicative*) bir "deneyime" varan bir analiz yapmak gerekir ki, bu [deneyim] de genel olarak mantığın temel bir ön-sayıltısını oluşturur (Aron Gurwitsch).[6] Bu ön-sayıltı bir mantıksal aksiyom değil, olabilirliğin felsefi koşuludur, her yüklemlemenin köklerini saldığı toprağı (zemin, *Boden*) oluşturur. Her türlü bilimden önce, söz konusu olan şey bize edilgin bir "inanç" içinde verilir, ve "tüm yargılayıcı etkinliğin evrensel edilgin önverisi" de "dünya" adını taşır: "mutlak bağımsızlık anlamında bağımsız, mutlak altyapı" (*Deneyim ve yargı*, 26 ve 157). Doğruluğun radikal temeli, yönelişsel analizle, içinde kurucu öznenin her türlü kesin bilgiden önce gelen edilgin sentezler olarak "şeyleri aldığı" *Lebenswelt*'e dönüşün sonunda örtüsünden sıyrılır. "Bu edilgin alış [yeteneği], etkinliğin alt aşaması olarak görülmelidir" (*a.g.e.* 83), bu da şu anlama gelir: o nesnelerin anlamını kuran aşkınsal *ego*, örtülü olarak, nesnenin edilgin bir kavranışına, nesneyle sürdürdüğü kökensel bir "suçortaklığı" ilişkisine gönderme yapar. Bu pek kısa değinip geçme, son olarak şu noktayı açıklığa kavuşturmamıza imkân versin: burada sözü edilen "dünya", açıkça bellidir ki, doğa bilimlerinin dünyası değil, bilincine varılmış ve varılabilir olan her şeyin bütünü ya da Kantçı anlamda idesidir.

6) Mantığın felsefi ön-sayıltıları, RMM, XLVI, 1951.

Böylece, kurucu *ego*'ya anlam verici otantikliğini geri vermek üzere, kurulmuş biçimi altında dünyayı kenara itmiş olan indirgemeden sonra, Husserlci yaklaşım, bizzat bu öznel *Sinngebung*'un anlamını kurcalamak suretiyle, dünyayı, kurucunun realitesinin ta kendisi olarak, yeniden bulur. Tabiî bu aynı dünya değildir: doğal dünya, insanın kendini doğal varolan olarak içine bıraktığı, ve naiflikle nesnelerin anlamını "nesnelleştirdiği", fetişleşmiş bir dünyadır. İndirgemeyse bu yabancılaşmayı silmeye çalışır ve sürüp gittikçe örtüsünü açtığı ilk-öncel (*primordial*) dünya yaşanmış deneyimlerin taban toprağıdır ki, kuramsal bilginin doğruluğu bunun üstünde yükselir. Bilimin doğruluğu artık ne Descartes'ta olduğu gibi Tanrı'da, ne Kant'ta olduğu gibi olabilirliğin *a priori* koşullarındadır, insanla dünyanın kökensel olarak uyumluluğunu sağlayan bir apaçıklığın dolaysız yaşanmışlığında temellenmektedir.

Husserl ve Hegel üstüne not

Fenomenoloji terimi tam ve kendine özgü anlamını, 1807'de *Die Phänomenologie des Geistes*'in yayımlanmasıyla, Hegel'den almıştır. Fenomenoloji, "bilincin genel olarak ya içerdeki ya da dışardaki bir nesnenin bilgisi olması anlamında", "bilincin bilimi"dir. Hegel *Fenomenoloji*'ye Önsöz'de şöyle yazar: "Tinin dolaysız "orada-oluşu"nun, yani *bilincin*, iki anı vardır: bilgi anı ve bilgiye göre negatif olan nesnellik anı. Tin bu bilinç ortamı içinde gelişir ve anlarını sergilerken, bu karşıtlık her özel ana yansır ve o zaman bunlar hep birden bilincin figürleri olarak ortaya çıkarlar.

Bu yolun bilimi, bilincin yaptığı *deneyimin* bilimidir" (çev.: J. Hyppolite, s. 32-32).[7] Dolayısıyla, felsefede nesneden mi (realizm) yoksa ben'den mi (idealizm) yola çıkmak gerektiği sorusunun yanıtı yoktur. Fenomenoloji ise daha kavram olarak bu soruyu gündemden düşürür: bilinç her zaman "...nin bilinci"dir ve "... için nesne" olmayan nesne yoktur. Nesneye, korelatif olarak, rasyonel bir anlam atfedilmedikçe, nesnenin bilinçte içkinliği söz konusu değildir, zira o zaman nesne bir "... için nesne" olamaz. Kavram ya da anlam varlığa göre dışsal değildir, varlık dolaysız olarak kendinde-kavram, ve kavram da kendi-için-varlıktır. Varlığın düşüncesi kendini düşünen varlıktır ve dolayısıyla bu düşüncenin kullandığı "yöntem", yani felsefe, düşündüğünden, içeriğinden, bağımsız bir kategoriler bütününden oluşmaz. Düşüncenin biçimi içeriğinden ancak formel olarak ayrılır; somut olaraksa o kendini kavrayan içeriktir, "kendi-için" haline gelen "kendinde"dir. "Düşüncenin biçimlerini "kendinde" ve "kendi-için" olarak tasarlamak lâzımdır, zira onlar hem nesne hem de nesnenin etkinliğidir" (*Encyclopédie*).[8] Buna göre, Kant'ın hatası –ama bu, Tin'in "hakikat-oluş"u içinde bir an olmasıyla, pozitif bir hataydı– form ve kategorileri nesnenin düşüncesinin ve düşünce için nesnenin mutlak temeli olarak keşfetmek olmuştu: hata, aşkınsalı kökensel kabul etmekti.

Varlıkla kavramın diyalektik özdeşliği fikrine göre, kökensellik probleminin gerçekten "üstünden atlanmış" olur: dolayımsız ve mutlak bir başlangıç, yani bilinçsiz bir şey ya

7) Buradaki çeviri Fransızcası'ndan yapılmıştır. (ç.n.)
8) Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* adlı eseri (1817). (ç.n.)

da bir şeysiz bilinç yoktur, en azından şu sebepten dolayı: başlangıç ya da dolayımsızlık kavramı, kendi diyalektik yadsınışı olarak, kendi ardından bir ilerleme, bir dolayım perspektifini içerir. "İlerleme fazlalık değildir; ama başlangıç mutlak olsaydı öyle olurdu" (*Mantık Bilimi*). Hiçbir şey mutlak olarak dolayımsız değildir, her şey türemedir; ille de "türememiş" bir realite aranırsa, o türeme sistemlerinin bütünü, yani *Mantık*'ta betimlenen mutlak İde ve *Fenomenoloji*'de geçen mutlak Bilgi'dir: diyalektik dolayımlanmanın sonucu kendine biricik dolayımsız Mutlak olarak görünür. Mutlak bilgi, der Hyppolite, "bir kökenden değil bizzat çıkış hareketinden, *Varlık-Yokluk-Oluş* üçlüsü olan *minimum rationale*'den, yani henüz dolayımsız biçimi, oluş biçimi, altında dolayım olarak Mutlak'tan yola çıkar" (*Logique et existence*, 85).

Hegel'in bu çifte önermesi: "varlık daha işin başında anlam veya kavramdır" ve "bilgiye temel olan bir 'kökensel' yoktur", Hegel'le Husserl'in ortak Kantizm eleştirisinde, ikisi arasındaki sınırı oldukça açık biçimde çizmeye imkân verir. Nitekim önermenin birinci kısmına Husserl fenomenolojisi onay verir: nesne, [verilen] anlamların çökeltisinden "oluşur" ve bunlar da Kantçı anlamda her türlü deneyimin *a priori* koşulları değildir, çünkü bu koşulları genel anlamda deneyimin kurucuları olarak koyan anlama yetisinin kendisi de zaten deneyim üzerine kuruludur. Kategorilerin, hatta formların bile, bir aşkın öznenin kendine nesneler vermekte kullanacağı herhangi bir mantıksal öncelikleri yoktur; tam tersine, *Erfahrung und Urteil*'ın [*Deneyim ve Yargı*] gösterdiği gibi, *birincil* bir kesinliği –varlığın, yani bir realiteye *inancın* var olduğu kesinliğini– varsayan, [nesnele-

rin] kullandıkları yargılar ve kategorilerdir. Husserl, bilgi-öncesi bir şey olduğunu vurgulamak için, buna *Glaube*, iman, inanç adını verir. Her türlü yükleme (*prédication*) etkinliğinden hatta her türlü anlam verişten önce, duyulur şeyin algısı bile söz konusu olsa, "edilgin sunuluşun" içinde "herhangi bir *reel*'in varlığına *uygulamalı ve kaçınılmaz bir inanç* vardır... Her bilginin kaynağı ve onda uygulamalı (bu inanç), asıl ve açık anlamıyla bir bilginin içinde bütünüyle ele geçirilemez" (Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, 52 ve 50).

Demek ki, (Hegelci anlamda) reel'in bütününün ele geçirilmesinin imkânsızlığı ortaya çıkıyorsa, bunun nedeni tam olarak, mümkün her türlü ele geçirmeye temel olan kökensel, dolaysız ve mutlak bir reel'in var olmasıdır. Öyleyse, her *logos*'un, her rasyonel söylemin, her düşünce diyalektiğinin de kendine göre bir kökensel *imanı* varsaydığı doğruysa, bunun *dile getirilemez* olduğunu mu söylemek lâzım? Yoksa rasyonellik-öncesi (*antérationnel*) [diye bir şey] mi var? Bu sorunun, Husserlci ve Husserl-sonrası fenomenolojiyi Hegel'den net olarak ayırdetmeye yeterli olduğu anlaşılıyor. "Hegel'e göre, diyor Hyppolite, bilginin berisinde veya ötesinde dile getirilemez sayılabilecek bir şey, dolayımsız bir tikellik, ya da aşkınlık yoktur; ontolojik sessizlik yoktur, ancak diyalektik söylem anlamın (*sens*) adım adım ele geçirilmesidir. Bu, söz konusu anlamın kendisini açan ve yaratan söylemden "önce" olduğu anlamına gelmez..., ama bu anlam o söylemin içinde gelişir" (*Logique et existence*, 25-26). Hegel daha "*Glauben und Wissen*" başlıklı makalesinde, –nesnenin mevcudiyetinin ona göre *gizli* bir realitenin basit bir görünümü olduğu– bir anlama yetisi felsefesinin ürünü olarak, Kantçı "kendinde"nin aşkınlığını eleştiriyor-

du. İmdi, Husserl'in *Deneyim ve Yargı*'da, yüklem-öncesi *Lebenswelt* biçimi altında, devreye soktuğu da bir başka –ama aynı!– aşkınlık değil mi? Yaşamın bu kökensel dünyası yüklem-öncesi olduğu ölçüde, her yükleme, her söylem elbette onu *içine almak* ister, ama *kaçırır*, ve onun hakkında tam anlamıyla hiçbir şey söylenemez. Burada da, büsbütün başka bir anlamda olmakla birlikte, *Wissen*'in yerini *Glauben* alır ve *inanc*'ın sessizliği insanların varlık üstüne diyaloğuna son verir. Böyle olunca da Husserl'in hakikatini, "ben ve varlık ikiliği aşılamaz" diyen (Waelhens) ve sözde mutlak bilginin, kendisini varsayan sistemin "metafizik", spekülatif ve otantik-olmayan karakterini dile getirmekten başka bir şey yapmadığını söyleyen Heidegger'de buluruz. Husserl'in "dolayımsız" veya "kökensel"i, Hegel'e göre, kendisinin varlık ve Logos'un tümel oluşu içinde bir an olduğunu bilmeyen bir "dolayımlı"dır; fakat Hegel'in "mutlak"ı, yani Bilge'nin şahsında kendisi için ve kendi üzerine kapalı tümellik olarak alınan oluş da, Husserl'e göre, kökensel değil temellendirilmiş, her mümkün doğruluğun "toprağı" değil spekülatiftir.

Dolayısıyla, Kojève, *Hegel'i Okumaya Giriş*'te, *Tin'in Fenomenolojisi*'ndeki yöntemin Husserl'inkinin aynı, "diyalektik değil salt betimsel" (467) olduğunu gösterdiğinde, kuşkusuz haksız değildir; ancak şunu da eklemek lâzım: Hegel'in *Fenomenoloji*'si sistemi tamamlar, *kapatır*; tümel realitenin mutlak bilgide tümel tekrarıdır; Husserl'in betimlemesi ise "şeyin kendisinin" her türlü yüklemenin berisinde kavranışını başlatır, *açılışını yapar*, ve bu nedenledir ki, kendini gözden geçirip düzeltmeyi, kimi yerlerini çizmeyi, silmeyi hiçbir zaman bitirmemiştir, çünkü o, kökensel'e erişmek için di-

lin kendisiyle yaptığı bir savaştır (bu konuda, diğer hususlar aynı kalmak üzere, Merleau-Ponty'nin "üslûbuyla" Bergson'unki arasındaki dikkate değer benzerlikler zikredilebilir). Bu savaşta filozofun, *logos*'un yenilgisi kesindir, çünkü kökensel, betimlenince, betimlenmiş olarak kökensel olmaktan çıkar. Hegel'de, aksine, dolayımsız varlık, sözde "kökensel", geri doğru analizin sonucu ve varoluşun mutlak başlangıcı değil, daha başta *logos*'tur, anlamdır; "başlangıç bir dolayımsızlık olarak görülemez, dolayımlanmış ve türemiş olarak görülebilir, çünkü kendisi de sonucun belirlenmesi karşısında belirlenmiştir" (*Science de la Logique*, *Mantık Bilimi*). "Hiçbir nesne, kendini dışsal bir şey, ustan uzak ve bağımsız bir şey olarak sunduğu ölçüde, ona direnemez, onun karşısında doğasınca özel olamaz, onun tarafından nüfuz edilmemiş olamaz" (*a.g.e.*).

Demek ki, görünüşe göre Hegelci usçulukla Husserlci usçuluk arasında tam bir uyuşmazlık vardır. Ancak, fenomenolojik girişimin, varlıktaki mantık-öncesi bir imlenenin (*signifié*) dille gösterilişi olarak temelden *çelişkili* olduğu düşünülürse, yönelişsel analiz yoluyla diyalektik olarak varlıktan anlama gönderildiği için, sonsuza dek bitmemiş kalacağı [anlaşılır]; öyleyse hakikat sadece "edimsel/güncel apaçıklık" değil oluştur, art arda gelen apaçıklıkların yeniden ele alınıp düzeltilmesidir, apaçıklık diyalektiğidir. "Hakikat," der Merleau-Ponty, "çökelmenin (*sédimentation*) öbür adıdır, çökelme ise bütün şimdilerin bizim şimdimizde şimdileşmesidir."[9] Hakikat *Sinngenesis*'tir (anlam oluşumu).

9) Sur la phénoménologie du langage, *Problèmes actuels de la phénoménologie* içinde, s. 107.

Böyle olunca, öte yandan "*Tin'in Fenomenolojisi*'nin militan ama henüz muzaffer olmayan felsefe olduğu" (Merleau-Ponty) da kabul edilirse, Hegelci usçuluk açılım, sistem de bir aşama olarak anlaşılırsa, belki de Husserl'le Hegel sonunda, *Hukuk Felsefesi*'ndeki "hakikati sonuç olarak görmek istiyoruz" ifadesinde birleşebilirler, ama bu sonucun da bir an olması koşuluyla..

İKİNCİ KISIM

FENOMENOLOJİ VE İNSAN BİLİMLERİ

I. Bölüm

İLİŞKİNİN KONUMU

1 / İnsan bilimleri probleminin fenomenolojik düşünceye dışardan bir eklenti olmadığını görebildiğimizi sanıyorum. Tam tersine, söz konusu problemin bir anlamda bu düşüncenin merkezi olduğu söylenebilir. Gerçekten de Husserl, genel olarak bilime ve [özel olarak] insan bilimlerine geçerliklerini geri vermeyi psikolojizm, sosyolojizm ve historisizmin bunalımlarından hareket ederek deneyecektir. Psikolojizm, doğru bilginin koşullarını psişik etkinliğin fiilî koşullarına indirgemek iddiasındadır, öyle ki bu bilgiyi garanti eden mantıksal ilkeler de ancak psikologun koyduğu fiilî yasalarla garanti edilsin... Sosyolojizm, son tahlilde her tür bilginin, içinde geliştirildiği sosyal çevrenin ögelerinden çıkarsanabileceğini göstermeye çalışır ve, bu çevrenin tarihsel oluşa "göreliğini" vurgulayarak, bilginin bu "alçalışına" son noktayı koyar: son tahlilde her uygarlık, ve her uygarlığın içinde her tarihsel an, ve her anın içinde şu ya da bu bireysel bilinç, bir mitler mimarisi, bir *Weltanschauung* geliştirirler: bu "dünya görüşü" en iyi dinde, sanatta dile ge-

lir, ama nihayet bilim de bir "dünya görüşü"dür. Husserl üzerindeki etkisi büyük olan Alman filozof Dilthey bu göreselci felsefenin merkezinde yer alır.

Göreselcilik, insan bilimlerinden (Comte'un pozitivizmi, Schiller'in hümanizmi, James'in pragmatizmi) doğmuştu ve bunların bilim olarak ortadan kalkmaları sonucunu getiriyordu, zira bilgiyi temellendiren mantıksal ilke ve kategoriler (örneğin nedensellik) psikologun koyduğu psişik süreçlere tabi kılınmak suretiyle bilginin geçerliği yıkılırsa, [bu kez] psikologun söz konusu süreçleri koymak için kullandığı ilke ve kategorilerin geçerliğinin ne olduğu sorusu ortada kalır. Psikolojiyi anahtar-bilim yapmak onu bilim olarak yoketmektir, çünkü psikoloji kendi kendini haklı/geçerli kılmaya yetenekli değildir. Başka deyişle, göreselcilik yalnız doğa bilimlerine saldırmakla kalmaz, insan bilimlerine ve onların ötesinde bütün bilimlerin tabanı olan mantıksal altyapıya da saldırır. Husserl eserine, duru bir zihinle, bu altyapının savunmasını üstlenerek başlamıştır.

2 / Bu bakış açısından ele alınırsa, fenomenoloji bir mantıktır: *Mantıksal Araştırmalar*'dan *Deneyim ve Yargı*'ya, Husserl düşüncesinin yolundan sapmazlığı [sanırım] yukarda görülebildi. Fakat bu mantık ne formel ne de metafiziktir; doğru usyürütmenin alanını tanımlayan bir işgörücü operasyon ve koşullar bütünüyle tatmin olmaz; ama öte yandan işgörücülüğü aşkınlık üzerine kurmak da istemediği gibi, 2 artı 3'ün toplamı 5 ediyorsa bunun nedeninin Tanrı'nın böyle istemesi olduğunu, ya da zihnimize bu eşitliği koymuş olan Tanrı aldatıcı olamayacağı için bunun böyle

olduğunu da iddia etmez. Fenomenolojinin temsil ettiği mantık, bizim için doğruluğun *fiilî olarak* nasıl mümkün olduğunu araştıran temel nitelikte bir mantıktır, ve Husserl'in verdiği anlamda deneyim bu olguyu dile getirir. Burada, derin çelişkisini Husserl'in birçok kez eleştirmiş olduğu düpedüz bir empirizm söz konusu olamaz. Gerçekte, olgudan hukuk çıkarmak söz konusudur. Peki, bu yeniden kuşkucu göreselciliğe düşmek midir? Hayır, çünkü göreselcilik, örneğin psikolojizm, tam da bu anlamda, gerçeklikten değer çıkarmayı başaramaz: zorunluyu zorunsuza, yargının mantıksal doğruluğunu da yargılayanın hissettiği psikolojik kesinliğe indirger. Fenomenolojinin yapmak istediği ise, tam tersine, doğru yargıdan hareketle, yargılayanın *fiilen yaşadığı* şeye inmektir. İmdi, fiilen yaşananı kavramak için, bilincin "modifikasyonlarına" sımsıkı bağlı giden bir betimlemeye dayanmak gerekir; doğruluğu bir bilinç yaşanmışlığı olarak betimlemek üzere Mill'in önerdiği kesinlik kavramı, gerçekten yaşananı hiçbir şekilde açıklamaz. O zaman, son derece ince ve esnek bir bilinç betimleme gereğinin ortaya çıktığı görülür ki, bunun çalışma varsayımı fenomenolojik indrigemedir: nitekim bu yöntem özneyi doğal dünyanın sinesindeki yabancılaşmışlığından çekip alarak öznelliği içinde kavrar, ve [istenen] betimlemenin, bilincin yerine konmuş az-çok nesneleştirilmiş bir "ikameyi" değil fiilî olarak gerçek bilinci konu almasını garanti eder. Psikolog için doğru yargı ve yanlış yargı yoktur, sadece betimlenecek yargılar vardır. Psikologun gözlemlediği öznenin yargısının doğruluğu, ona göre hiçbir bakımdan ayrıcalıklı olmayan kendi başına bir olaydan ibarettir; yargıyı veren bu özne, yargısının asıl sorumluluğunu taşıyan mo-

tivasyon dizileriyle belirlenmiş, bunlara zincirlenmiştir. Demek ki, betimlenmesi istenen doğruluğun yaşanmışlığına, ancak önce yaşanmışın öznelliği defterden *silinmezse* erişilebilir.

3 / Böylece, aşkınsal öznenin felsefesi, kaçınılmaz biçimde, empirik öznenin bir *psikolojisini* gerektiriyordu. Aslında bir ve aynı olan bu iki öznenin özdeşliği üzerinde uzun uzun durduk. İnsan bilimleri açısından bu özdeşlik, "yönelişsel psikolojinin daha baştan aşkınsalı içinde taşıdığı" (*Kart. Med.*) ya da iyi yapılmış bir psikolojik betimlemenin, eninde sonunda aşkınsal ben'in kurucu yönelişselliğini ona geri vermemezlik edemeyeceği, anlamına gelir. Dolayısıyla fenomenoloji ister istemez psikolojiyi de gündemine almak durumunda kalıyordu, sadece özel yöntemsel sorunlar ortaya çıkardığı için değil, ama özellikle fenomenoloji bir *cogito* felsefesi olduğu için..

Onu *sosyolojiye* bağlayan bağ da daha az sıkı değildir: *V. Kart. Med.* ve *Ideen II*'den söz ederken, gayet kısa olarak, aşkınsal tekbenciliğin nasıl "öteki" problemine gelip çattığına işaret etmiştik. Husserl bu problemin kesin ve sonul bir versiyonuna ulaşmış gibi görünmez; ancak, "aşkınsal öznelliğin "öznellikler-arası" olduğunu", ya da tin dünyasının doğal dünyaya göre mutlak bir ontolojik önceliği olduğunu yazdığında, *Einfühlung* ya da öteki'yle birlikte yaşama olgusunun –ki bu bir ötekini anlama olayıdır– somut aşkınsal öznenin, öteki için bir "öteki" olduğu ölçüde kendini öteki olarak kavradığı bir karşılıklılık ilişkisini yenilediğini, ve [böylece] bu konunun sorunsalına tamamen özgün bir ögeyi, yani *sosyal*'i, soktuğunu anlamamızı istemek-

tedir. Burada da fenomenoloji, yine kaçınılmaz biçimde, bir metafizik değil bir somut felsefesi olmasının gereği olarak, kendi kendini aydınlatmak için sosyolojik verilere sarılmak, ama bir yandan da, sosyolojiyi aydınlatmak için sosyologların bu verileri elde ediş yollarını sorgulamak durumunda kalıyordu.

Son olarak, fenomenolojinin *tarih* üstüne kendine sorular sorması da bizzat tarihin fenomenolojiyi ve ona götüren tüm felsefeyi sorgulamasıydı; ama aynı zamanda somut aşkınsal öznenin içinde *zaman* probleminin ortaya çıkarılmasıydı ki bu, psiko-fenomenolojik "koşutluk" hesaba katılırsa, bireysel tarih problemiydi de: Bilinç için tarih nasıl mümkün olabilir? Bu soru fenomenolojinin sorusuna oldukça yakındır: Benim bilincim için öteki nasıl mümkün olabilir? Gerçekten de tarih yoluyla ben, aynı kalarak öteki olurum; öteki aracılığıyla da bir başkası bana kendini ben olarak verir. Özellikle doğruluk, doğruluğun yaşanmış[lığ]ı olarak tanımlanırsa, ve yaşanmış[lık]ların sonsuz bir akış içinde birbirlerini izledikleri kabul edilirse, içsel zaman ve bireysel tarih problemi her türlü doğruluk iddiasını en üst kertede geçersiz kılabilir: aynı nehirde asla iki kez yıkanılamaz, ama yine de doğruluk, zaman-dışılığı gerektirir gibidir. Nihayet, aşkınsal öznellik "öznellikler-arası" olarak tanımlanırsa, aynı problem bu kez bireysel düzeyde değil, kollektif tarih düzeyinde ortaya çıkar.

4 / Fenomenoloji hem, nesnelerini her türlü deneyin öncesinde eydetik olarak tanımlamağa çalıştığı ölçüde, insan bilimlerine "mantıksal" bir hazırlık (*propédeutique*), hem de, özellikle kullanılan zihinsel araçların eleştirel ana-

lizi yoluyla deney sonuçlarının temel anlamlarını yeniden kavramağa çalıştığı ölçüde, bu sonuçların felsefi olarak "yeniden ele alınışı"dır. Bir anlamda fenomenoloji, empirik insan bilimlerine (özellikle psikolojiye) tekabül eden eydetik bilimdir [*eidos*'lar (özler) bilimi]; ikinci bir anlamdaysa, bu bilimlerin göbeğine, olgunun göbeğine yerleşir ve böylelikle felsefenin hakikatını gerçekleştirir ki, bu da bizzat somutun *içinden* özü çıkarmaktır: o zaman fenomenoloji insan bilimlerinin "revelatörü" [açığa çıkarıcısı] olur. Bu iki anlam Husserl düşüncesinin iki aşamasına denk gelir. Bugünkü fenomenolojik düşüncede iyice karışmış, iç içe girmişlerdir, ama göreceğiz ki yine de bunları ayırmak mümkündür ve ("muhayyel çeşitleme" yoluyla) eydetik tanımlama da kullanımı zor, hatta belki keyfi bir araçtır.

II. Bölüm

FENOMENOLOJİ VE PSİKOLOJİ

1. İçebakış (*introspection*). – Fenomenologun başlıca muhatabı olan nesnelci psikolog, psikolojinin, kendinin bilgisinde ben'e ayrıcalık tanımaktan vazgeçmesi gerektiğini ileri sürer. Psikolojinin genel yöntemi olarak içebakış, *önce* şu aksiyomu kabul ediyordu: bilinç yaşanmış[lığ]ının kendisi, bilincin bir [tür] bilgisini oluşturur. Korkuyorum, demek ki korkunun ne olduğunu biliyorum, çünkü korkuyum. Bu aksiyom da bilinç olayının bilinç karşısında tam *saydam* olduğunu ve bütün bilinç olaylarının bilinçli olaylar olduğunu varsayıyordu. Başka deyişle, bilinç yaşanmış[lığ]a dönünce, yaşanmışlık kendini ona dolaysızca ve anlamıyla birlikte veriyordu. *İkinci olarak*, bu yaşanmış[lık], adı geçen içebakışçı psikoloji tarafından içsellik (*intériorité*) olarak tasarlanıyordu: dışsalla içseli, doğa bilimlerine ait ya da nesnel olanla, ancak içebakışla erişilebilen öznel olanı, kategorik olarak ayırmak gerekir. Doğrusunu söylemek gerekirse, özellikle fizyolojide kaydedilen gelişmelerle, bu ayrımın, kullanımı nezaket arzeden bir işlem olduğu ça-

bucak anlaşıldı, zira ayırıcı çizginin *nereden* geçtiği sorusu ortaya çıkıyordu; buradan çeşitli varsayımlar –paralelci, epifenomenci vb.– türedi, ve nihayet, problemin olgunlaşmasında fenomenolojinin de önemli bir rol oynamasıyla, bir sınır çizgisinin ancak aynı türden iki bölgeyi ayırabileceği anlaşıldı: oysa psişik, organik *gibi* varolmaz. *Üçüncü olarak*, bilinç yaşanmış[lığ]ı, hem yeri ve anı belli bir bireyin yaşanmışlığı, hem de tekrarı mümkün olmayan bir yaşanmışlık olmak gibi ikili bir anlamda, tamamen *bireysel* bir karakterdeydi. Söz konusu "psikologların" içebakış yöntemini savunmak için belirleyici biçimde başvurdukları, bu ikinci karakterdi: yaşanmışlık hemen, dolaysızca kavranmalıdır, yoksa, *sonradan* üzerinde düşünülmüş yaşanmışlık artık yeni bir yaşanmışlıktır, ve birini öbürüne ulayan bağda hiçbir aslına sadakat garantisi yoktur. "Bilinç hallerinin" özce farklılığı, içebakıştan başka her türlü kavrayış tarzını [başarısızlığa] mahkûm eder. İçebakışla kavranan yaşanmışlığın bireyselliği, hatta biricikliği, elbette onun evrenselliği ve iletilebilirliği sorununu ortaya çıkarır. Geleneksel felsefe ve içebakışsal psikoloji bunu genellikle, önce bir "insan doğası", özel sonuçların evrenselleştirilmesine cevaz verecek bir "insanlık durumu" varsayımı kurarak; sonra da iletişim aracı olarak günlük dili ya da bilimsel dili bırakıp, içselliğe en az ihanet edecek özel bir ifade dili benimseyerek çözerler. Bu psikolojinin edebi formlara eğilim ve rağbeti de buradan gelir. Burada, söz arasında, Bergsonculuğun temel problemlerinden biriyle, bütün diğerlerinin anahtarı olmasına karşın Bergson tarafından hiçbir zaman doğrudan doğruya ve ciddiyetle ele alınmamış olan biriyle, karşı karşıya olduğumuz da gözden kaçmayacaktır. *Son olarak*, bilinç akışı

içinde yaşanmışlıkların özce farklılığı, son kertede psikologa psişik için yasalar geliştirmeyi yasaklayan bir *zorunsuzluğu* dile getiriyordu, zira yasa determinizmi önceden varsayar.

2. Refleksiyon. – Fenomenoloji, içebakışçıların kimi savlarını eleştirmekte nesnelcilikle görüş birliğindedir. Herhangi bir bilinç içeriğinin anlamının, bir anlam olarak, dolaysızca dışa vurulur ve kavranabilir olduğu, bizzat psikolojinin eylemiyle de yadsınmaktadır: bir psikoloji bilimine ihtiyaç duyuyorsak, bu, psişizmin ne olduğunu bilmediğimizi bildiğimiz içindir. Gerçi korktuğum zaman korkuyumdur, ama bundan dolayı korkunun *ne olduğunu* bilir değilimdir; sadece *korktuğumu* "bilirim": bu iki bilgi arasındaki uzaklık iyi değerlendirilmelidir. Gerçekte, "kendi kendine elde edilen kendi-bilgisi dolaylıdır, ötekinin davranışını çözdüğüm gibi kendi davranışımın şifresini de çözmem gerekir" (Merleau-Ponty, *Les Sciences de l'Homme et la Phénoménologie*). Böylece fenomenoloji içebakışın karşısına ["kendine dönük düşünceyi"], refleksiyonu, çıkarır. Refleksiyonun geçerli olabilmesi için, tabiî üstünde düşünülen yaşanmışlık bilinç akışı tarafından hemen alınıp götürülmemeli, bir şekilde bu oluş boyunca kendisiyle özdeş kalmalıdır. Husserl'in niçin daha *Ideen I*'den itibaren refleksiyonun geçerliğini "[akılda] tutuş" (*retention*) üzerine kurmaya çalıştığı anlaşılıyor; bu fonkiyon bellekle karıştırılmamalıdır, çünkü tersine, belleğin koşuludur: akılda-tutuşla yaşanmışlık, farklı bir üslûp edinmiş olarak, yani "artık değil" modunda da olsa, *bizzat ve şahsen* bana "verilmiş" olmayı sürdürür. Dün tutulmuş olduğum öfke, belleğimle onu tekrar yakalayabildiğime, zaman ve yerini saptayabildiğime, güdülerini

ve bahanelerini bulabildiğime göre, benim için hâlâ örtülü olarak vardır; "yaşayan şimdi'min" içinde böyle "tutulmuş" olan bu şey gerçekten o aynı öfkedir, çünkü anıların zayıflamasına ilişkin deneysel yasalar uyarınca şimdiki öfke yaşantısının değişikliğe uğramış olduğunu öne sürsem bile, bu ifade de değişmemiş öfkeye, belleğimin şu anda beni haberdar ettiği geçmiş öfkeyi onunla "karşılaştırmak" üzere, bir şekilde derinliklerde hâlâ "sahip olduğum" anlamını içerir. Öfke-*Gegenstand*, art arda yapabildiğim bellek çağrıları boyunca hep aynıdır, çünkü sözünü ettiğim hep aynı öfkedir. İşte bu sayede her türlü refleksiyon mümkün olur, özellikle tam da söz konusu yaşanmışlığı, olabildiği kadar aslına uygun olarak *betimlemek* suretiyle, yeniden kurmayı deneyen fenomenolojik refleksiyon: bu refleksiyon yaşanmışlığın kendisinin betimsel bir *yeniden ele alınışıdır*; o zaman [yaşanmışlık] betimlemeyi yapanın güncel/edimsel bilinci için *Gegenstand* olarak kavranmaktadır. Kısaca, geçmiş öfkemi düşündüğüm zaman aklımda olan *o-şey*'i aslına sadık olarak resmetmek söz konusudur. Ama bunun için öfkemin sonradan kurulmuş herhangi bir ikamesini değil bizzat bu yaşanmış öfkeyi *fiilen* düşünmem de gerekir; gerçekten yaşanmış fenomenin, bu fenomenin bir ön-yorumuyla maskelenmesine meydan vermemeliyim. Böylece, fenomenolojik refleksiyon, yaşanmış deneyimi deneyimin *a priori* koşullarına indirgeyen geleneksel felsefelerinkinden ayrılır, ve yine böylece, fenomenolojinin içebakışsal psikolojinin karşısına koyduğu refleksiyonun temelinde, Husserl'in "şeyin kendisi" kaygısını, naiflik kaygısını, yeniden bulmuş oluruz; öfkeye dair yapacak olduğum "refleksif" betimlemede önyargıların da işin içine sokulmasına ve

alanı yabancılaşmaların istilasına karşı güvence olarak indirgemeyi güdüleyen de bu kaygıdır. Demek ki refleksif analizle en önce ortaya çıkarmam gereken şey, her türlü rasyonalizasyondan, tematizasyondan önceki haliyle öfke yaşanmışlığıdır ki, sonra bunun anlamını yeniden kurabileyim..

3. **Yönelişsellik ve davranış.** – Fenomenoloji, burada da nesnelcilikle koşutluk içinde, zorunlu olarak klasik iç-dış ayrımını reddetmek durumunda kalıyordu. Bir anlamda denebilir ki, Husserlciliğin tüm sorunu, benim için "nesnelerin" ne şekilde var olduğunu tanımlamaktır, ve bu yüzden, yönelişselliğin fenomenolojik düşüncenin göbeğinde yer aldığını söylemek yanlış değildir. Psikolojik anlamıyla yönelişsellik de zaten içsellikle dışsallık arasındaki kopuntu [fikrinin] temelden yetersiz olduğunu ifade eder. Bilinç, bir şeyin bilincidir demek, *noema* olmadan *noesis*, *cogitatum* olmadan *cogito* olamayacağını, ama aynı şekilde *amatum* olmadan *amo*, vb.. da olamayacağını, kısacası benim dünyayla sarmaş-dolaş ve iç içe olduğumu da söylemektir. Unutmayalım ki indirgeme asla bu iç-içeliğin bozulması değil, sadece bana kendimi aşkınsal değil dünyasal olarak kavratan yabancılaşmanın devre dışı bırakılması anlamına gelir. Son kertede korelasyonlarından sıyrılmış saf ben hiçbir şey değildir. Böylece (saf benle aynı olan) psikolojik ben, özü gereği ve sürekli olarak dünyaya fırlatılmış, somut durumlara angaje olmuş haldedir. O zaman, "psişizm" için yeni bir yer saptanması mümkün olur ki, bu da içsellik değil yönelişselliktir, başka deyişle özneyle durumu arasındaki ilişkidir, tabiî bu ilişkinin son kertede birbirinden ayrılabilen iki kutbu birleştirmediği, aksine durum olarak ben'in ancak

bu ilişkiyle ve bu ilişki içinde tanımlanabileceği anlaşılmak şartıyla... İçsel hakikate dönmekten bahseden Augustinus'a karşı Merleau-Ponty şöyle yazıyor: "Dünya, kuruluş yasasını mülkiyetimde tuttuğum bir nesne değil, bütün düşüncelerimin ve bütün açık algılarımın doğal ortamı ve alanıdır. Hakikat yalnız "içsel insanda" eğleşmez, daha doğrusu içsel insan yoktur, insan dünyadadır ve kendini dünyada tanır/bilir" (*Phénoménologie de la Perception*, s. V). Böylece dünya dışsallık olarak yadsınıp "çevre" olarak olumlanmış, ben de içsellik olarak yadsınıp "varolan" olarak olumlanmış olur.

İmdi, tüm psikolojinin ana kavramının, yani bizzat psişizmin, bu yer değiştirmesi, koşut olarak empirik araştırmalarda da gözleniyordu. Örneğin 1914'te Watson tarafından tanımlandığı şekliyle davranış kavramı, daha o zaman aynı niyete karşılıktı: burada davranış "periferik" olarak, yani fizyolojiye başvurmadan incelenebilecek bir şey olarak, doğal ve kültürel ortamdan çıkan bir uyarıcılar bütünüyle bunlara verilen ve özneyi bu çevreye doğru fırlatan bir karşılıklar bütünü arasında sürekli oynak bir ilişki olarak tanımlanır. Kendi içselliğine kapanmış ve kaptanın gemisini yönettiği gibi davranışları yöneten bir bilinç varsayımı bırakılmalıdır, zira nesnel bir psikolojinin tek tutarlı postülası olan nedenselliğe aykırıdır. Ayrıca böyle bir tanım deneysel araştırmalara izin verir ve sabitelerin geliştirilmesine elverişlidir. Fenomenoloji bu son nokta üzerinde fikir beyan etme zorunluluğunda değildi, ama yine de, ne olursa olsun, aksiyomları kendi eydetik tanımlarına uygun düşen bir empirik psikolojinin oluşumuna ancak alkış tutabilirdi. Watson'un yöneldiği refleksolojik davranışçılıkla yolu-

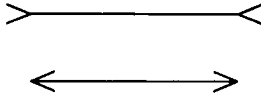
nu ayırmasında ise şaşılacak bir şey yoktur, çünkü orada içebakışçılığın çıkmazlarının bir "nüksedişini" görüyordu: ilk tanımlarına uygun olarak periferik düzeyde kalacak yerde, mesajın sinir sistemi içinde dolaşımını sağlayan getirici, merkezî ve götürücü sinir akıları içinde belli bir uyarıcıya verilen yanıtın *nedenini* arama aşamasına geliyor, hatta, işi tamamlamak için, tüm sinirsel iletişimleri refleks şemasına indirgemeye yelteniyor ve böylece Pavlov ve Bechterev'in ünlü refleksolojisini tedbirsizce kendi sistemine dahil ve bedeni tekrar izole ediyordu. Refleks, behavyorizmin temel kavramı oluyordu. Fenomenologlar, Watson'un burada artık fiilen yaşanan davranışı değil, bu davranışın temalaştırılmış bir "ikamesini", aslında değeri de tartışılabilecek soyut bir fizyolojik "modeli" betimlediğini göstermekte güçlük çekmezler.

4. Form psikolojisi. – Fenomenolojinin, Watson mekanizmasını eleştirmek için fizyolojiyi nasıl kullandığını incelemeden önce, bütün psikoloji okulları içinde fenomenolojik savlara en çok yaklaşanı olan *Gestalttheorie* üzerinde biraz duralım: form psikologları Husserl'in tilmizleridir.

Davranış kavramı, form [*Gestalt*] kavramı içinde yeniden ele alınıp netleştirilir.[1] Watson'un hatası, Koffka'nın gösterdiği gibi (*Principles of Gestalt Psychology*), davranışın *nesnelliğini* örtülü olarak kabul etmiş olmasıdır. Bir davranışın gözlenebilir olması onun, kökeni yine –kendisini sinir sistemine bağlayan bağ gibi– nesnel olan bir bağlantıda

1) Bkz. P. Guillaume'un klasik eseri, *La psychologie de la forme*, Flammarion, 1937.

araştırılacak bir nesne olması anlamına gelmez. Gerçekte, örneğin etkinliklerimizi koşullayan algısal uyarıcıların kendileri algılanmaz. Eşit olarak verilmiş doğru parçalarının eşit değilmiş gibi algılandığı basit Müller-Lyer deneyine dönecek olursak, "nesnel" olanla "verilmiş" olan arasında yapılacak ayrıma



anlamlı bir örnek bulmuş oluruz. Watson'un kafa karışıklığı şuradan gelir ki, verilmiş tam tamına "nesnel" bir verilmiş'tir, çünkü bize nesnellik sağlamak algının özünde vardır. Bu deneyin bir "yanılsamayı" yansıttığı söylenirse, o zaman hangi algılayıcı özne için olursa olsun iki doğru parçasının fiilen farklı uzunlukta olduğu, ve sadece figürü kurmuş olan deneycinin referans sistemine göre yanılsama bulunduğu anlaşılmıyor demektir. Kaldı ki figürün kurulduğu matematik ya da ölçülebilir dünya, zaten algıların dünyası değildir; bu yüzden, algısal çevre ile Koffka'nın "coğrafi" dediği çevreyi, dolaysızca verilen ve kavramsal (eşitlik kavramı) ve aletsel (cetvel) dolayımla kurulan [şeyler] olarak, birbirinden ayırmak lâzımdır. Sorun, bu çevrelerden hangisinin en doğru olduğu değildir: optik yanılsamadan söz edildiğinde, bilimsel ve kurulmuş çevreye hak etmediği bir öncelik tanınır. Aslında, *sorun, reeli olduğu gibi* (burada, örneğin iki parçayı eşit olarak) *algılayıp algılamadığımız değildir, çünkü reel tam tamına bizim algıladığımızdır*; özellikle şu nokta açıktır ki, bilimin zihinsel ve aletsel donanımı da işgörürlü-

ğünü bunu kullanan öznenin dünyayla dolaysız ilişkisinden alır; bilimsel doğruluğun da son tahlilde sadece bilim öznesinin yüklem-öncesi "deneyimine" dayandığını gösterirken, Husserl'in demek istediği de bundan başka bir şey değildi. Empirik öznenin gerçekten reelin kendisini algılayıp algılamadığı problemi ortaya atılırsa, bir anlamda bu ilişkinin üzerinde bir yere yerleşilmiş olur; o zaman filozof, sözde mutlak bir bilginin tepesinden, bilincin nesneyle sürdürdüğü ilişkiyi seyreder ve "yanılsamalarını" kınar. *Devlet*'te görüldüğü gibi, mağarada olduğumuz gerçeğinin anlaşılması, oradan çıkmış olduğumuzu varsayar. Fenomenoloji ise, *Gestaltpsychologie* araştırmalarının empirik verilerine dayanarak, bu *anlamın tersine dönüşü* olayını kınar: Platon'un anlaşılabilir dünyası, bilimin duyulur dünyayı açıklamak için kendine hareket noktası aldığı kurulmuş yapıların bütünü olarak anlaşılabilir; ama bizim için kurulmuştan yola çıkmak söz konusu değildir ki!.. Tam tersine, bilimin sistemini kurmak için temel aldığı dolaysızı anlamak gerekir. Ne olursa olsun, bu sistem "gerçekleşmiş" olmasa gerektir, zira o, Husserl'in dediği gibi, algısal dünyanın bir "giysisinden" ibarettir. Dolayısıyla, Koffka'nın davranış çevresi (*Umwelt*) adını verdiği şey, fiilen reel –çünkü fiilen reel olarak yaşanan– dünyayı oluşturur; ve Lewin de, düşüncesini ileri götürerek, gerek coğrafi çevrenin gerek davranış çevresinin her türlü özselci (*substantialiste*) yorumlanışını tasfiye etmek gerektiğini gösterir. Bu iki "evren" "gerçekleşmiş" oldukları ölçüde, aralarındaki ilişki problemi, özellikle önce-gelişleri hatta nedensellikleri problemi, ortaya çıkar. Buna karşılık, burada [özlerin değil] sadece birtakım işgörür kavramların söz konusu olduğu kabul edilirse, prob-

lem gündemden düşer. Demek ki "realite" terimi hiçbir şekilde maddesel bir öze gönderme yapmayı içermez. Aslında ön-varoluş (*préexistence*) olarak tanımlanması uygun olurdu.

Gerçekten de, her zaman *önceden orada* olmak, yine Koffka'nın verdiği adla fenomenal *Umwelt*'in temel karakterlerinden biridir. Bir bakıma Merleau-Ponty'nin algı konusundaki tüm kitabı, bu *öncedenlik* nüvesini, bazen "tarih-öncesi" adını verdiği bu şeyi, ortaya çıkarmaktan ibarettir; bununla şunu kasteder: benim dünyayla ilişkimin "nasıl"ını ortaya çıkarmak için yapılan her nesnel deneysel girişim, her zaman *daha önce* kurulmuş, her türlü yüklemleyici düşünceden önce gelen ve dünyayla sürdürdüğüm açık ilişkinin üzerine kurulu olduğu bir nasıl'a gönderme yapar. Örneğin Wertheimer deneyini ele alalım:[2] bir odaya konmuş ve orayı ancak dikeye göre 45 derece eğik olarak yansıtan bir ayna aracılığıyla görebilen bir özne, önce bu odayı eğik olarak algılar. Orada meydana gelen her yer değiştirme ona garip gelir: yürüyen bir adam eğik görünür, düşen bir cisim eğik bir yol izler, vb. Birkaç dakika sonra (tabiî özne odayı aynadan başka yollarla algılamaya çalışmazsa), duvarlar, yürüyen adam, cismin düşüşü ona "doğru", dikey görünmeye başlar; eğiklik izlenimi kaybolmuştur. Burada "yukarıyla aşağının bir an için yeniden dağıtımı" söz konusudur. Nesnel terimlerle, dikey doğrultunun [bir nokta etrafında] "dönmüş olduğu" söylenebilir; ama böyle bir deyim hatalıdır, çünkü özne için olup biten bu değildir. Öyleyse ne ol-

2) Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung, alıntı: Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* içinde, 287.

muştur? Odanın aynadaki görüntüsü önce ona garip bir manzara olarak görünür; zaten bizzat bu gariplik, görülen şeyin seyredilen bir manzara olduğunu garanti eder, yani özne "odanın içerdiği eşyaya yönelimli değildir, odayı evi gibi görmez, gelip gittiğini gördüğü adamla bir arada yaşama durumunda değildir". Birkaç dakika sonra aynı özne kendini bu odada yaşayabilecek durumda bulur, "sahici kol ve bacaklarının yerine bu yansımış odada yürümek ve çalışmak için gereken kol ve bacaklara sahip olduğunu hisseder, bu manzaranın içinde yaşar" (*a.g.e.*, s. 289). Bu, dünyayla ilişkimizi büyük bir ağırlıkla yöneten yukarı-aşağı doğrultusunun, –fizyolojik organizma ve nesnel tepkiler sistemi olarak alınan– vücudumuzun simetri ekseninden hareketle tanımlanamayacağı anlamına gelir; bunun kanıtı şudur ki, vücudumuz yukarıya ve aşağıya *göre* yer değiştirebilir, ve bu doğrultular da *bana göre*, vücudumun konumundan bağımsız kalırlar. Bu, dikeyliğin *kendinde* var olması mı demektir? Bu ifade de aynı derecede hatalıdır, çünkü Wertheimer deneyi, ya da görme üzerine retina görüntüsünün ters çevrilmesine dayanan Stratton deneyi, uzaysal doğrultulardan nesnel olarak bahsedilse de *mutlak* olarak bahsedilemeyeceğini göstermektedir, ve kendimizi *algının içinde* konuşlandırdığımız ölçüde, bu imkânsızlık kaçınılmazdır, tıpkı biraz önce doğru parçalarının eşit değillermiş gibi algılanışını ancak algıdan çıkarak eleştirebildiğimiz gibi... Fakat yeni uzaysal doğrultu eskisinin değişikliğe uğramış bir şekli olarak görünmez; aynı şekilde Stratton'un deneyinde de görüntüyü ters çevirici gözlüğünü takmış olan denek, sonunda, "normal" dikeyin tersi olarak algılanmaz olmuş hem görsel hem dokunsal bir yukarı-aşağı doğrultusu içine yerleşir.

"Yeni" dikeylik düpedüz tek dikeylik olarak, yani tam uzayın nesnel doğrultusu olarak, yaşanır.

Burada *Gestalt*'ın öz niteliğini buluyoruz: o bir *kendinde* [varlık] değildir, yani içine dünyayla ilişkisini sokmakta bulunan özneden bağımsız olarak var olamaz; Condillac'ın, gülün çeşitli duyu alanlarından gelen verilerin birleştirilmesiyle kurulduğunu iddia ettiği basit anlamda *ben tarafından kurulmuş* da değildir. Mutlak değildir, çünkü deney onun çeşitlendirilebildiğini kanıtlar; örneğin, dikkatin salınımlarına ilişkin klasik deneydeki ("fonu" beyaz bir dairenin içine çizilmiş siyah Malta haçı) durum budur. Sadece ben'e göre de değildir, çünkü bize nesnel bir *Umwelt* verir. Çağrışımcılıkta anlaşılamayan şey, beyin kabuğu düzeyinde ve içkin biçimde kurulan bu gülün, –fiilen yapıldığı gibi– aşkın olarak nasıl kavranabileceğiydi. Böylece, algıyla içine yerleşmiş olduğumuz *Umwelt* gerçekten nesnel ve aşkındır, fakat mutlak değildir, çünkü bir anlamda bu nesnelliği ona *daha önce* bizim atfettiğimizi söylemek doğru olur; fakat bunu ona onun bize göründüğünden daha derin bir düzeyde, üzerine dünyayla ilişkimizin kurulu olduğu "ilköncel" bir düzeyde, atfederiz.

Demek ki sözü şöyle bağlayabiliriz: Form kuramı, doğal tutumun ve aynı zamanda bilimin tutumunun da bizi yaşattığı açıklanmış ve saydam evrenin berisinde, temel *Lebenswelt*'in örtüsünü kaldırmaya çalışmıştır. Bu ise son devrinde Husserl'in de amaçladığı şeydi; ve Merleau-Ponty de bize, *Gestalttheorie*'nin sonuçlarını yeniden ele alarak dediğimiz anlamda yorumladığı zaman, fenomenolojik düşüncenin en kesin ve net çizgisinde yer alır görünmektedir. Zaten algı problemine yönelmenin kendisi bir belirtidir, zira

algı, sayesinde dünyada olduğumuz, ya da –istenirse– sayesinde bir "dünyamızın olduğu", şeydir, ve bu yönüyle insanın felsefi ve psikolojik olarak anlaşılmasının nüvesini teşkil eder. İmdi, *Gestalttheorie* de başlıca algı üzerine odaklıdır, ve öte yandan Husserl düşüncesi de, gördüğümüz gibi, sürekli olarak *şeyin* kuruluşu konusuna dönüyordu. Fikirlerdeki bu yaklaşma raslantı değildir: özneyle *Umwelt*'inin ilişkisi olarak alınan davranışın berisinde, onun imkânını daha kökensel bir ilişki üzerine kurmaya çalışan radikallik kaygısıyla açıklanır; bu özgünlüğün hem form psikologları hem de fenomenologlar tarafından fizyolojik organizma yönünde değil *bizzat ilişkinin içinde* aranmış olması temel önemdedir. İlişkinin açıklamasını gidip kutuplarından birinde aramak söz konusu olamaz, çünkü birleştirdiği iki kutba anlamlarını veren zaten ilişkinin kendisidir. Böylece, *Gestalt* kavramında içkin olarak, fenomenolojinin merkezî kavramı olan yönelişselliği buluyoruz. Fakat tabiî burada aşkınsal bir bilincin yönelişselliği söz konusu değildir; bu daha çok Husserl'in dediği gibi bir *Leben*'in, ilköncel dünyanın derinliklerine gömülü bir öznenin, yönelişselliğidir, ve bu nedenle Merleau-Ponty onun kaynağını bedende arar.

5. **Beden problemi.** – Aşkınsal özneyle bedeni özdeşleştirmek fizyolojizme dönmek değil midir, ve bu suretle Watson'un yolu izlenmiş olmaz mı? Hayır, ama yine de bazı form psikologları fizyolojizmin çekimine kapıldıklarını hissettiler ve bu tehlikeden ancak ona yakın bir konum olan "fizisizme" (*physicisme*, "doğacılık") sığınarak kaçabildiler. Koffka, fenomenal alanla coğrafi alan arasındaki ilişkileri sorgulayarak, her ikisinin de fiziksel dünya üzerine kurulu

olduğunu ve fizik biliminin de bu dünyada form fenomenleri (örneğin, bir iletkende elektrik alımının dağılımı) ortaya çıkardığını gösterir. İmdi, psikolojik *Gestalt*'ların *nedenleri* yorumlanmağa yani algılananın *neden* coğrafi alan değil de fenomenal alan olduğu açıklanmağa çalışılırsa, son tahlilde ister istemez bu "deformasyonun" sırrının saklandığı fizyolojik *Gestalt*'lara başvurmak gerekir. Sinirsel sistemimizin tabi olduğu yapılaşmalar nedeniyledir ki, algılanan şeyler belli bazı sabitelere göre algılanır; bu sabite ya da *Gestalt*'ların dünyayla ben'in arasına girmesi, fizyolojik sistemimin fizik verileri uğrattığı dönüşümü dile getirir. Bu suretle, [örneğin] görsel verilerin fiziğine tekabül eden, verilerin yakalanışıyla ilgili bir fizyoloji, ve bu fizyolojiye tekabül eden, verilerin "tercümesiyle" ilgili bir psikoloji vardır. Demek ki, çalışma varsayımı olarak, açıklayıcı araştırmalara yolu açan bir izomorfizm ilkesini koymak gereklidir: yaşanmış deneyimin anlama amaçlı basit betimi, nedensel yorumunun içine de uzatılmalıdır. Tabiî burada artık eskimiş olan [belli beyin bölgeleriyle belli algılar arasında] koşutluk fikri söz konusu değildir; bugün bizzat fizyologların ifadeleriyle biliyoruz ki, belli bir korteks alanına belli bir "tasarımı" hatta bir "fonksiyonu" denk düşürmek imkânsızdır; buna karşılık yine biliyoruz ki, korteks alanları sinirlerdeki akılarca belli yapılara göre uyarılırlar ve, psikolojik düzeyde olduğu gibi, önemli olan moleküler uyarılmadan çok akının global dağılımı, yani alanların kendi aralarındaki ilişki ve akının yükündeki denge veya dengesizliktir. Nöronlar bağımsız birimler gibi değil bir bütünün parçaları olarak iş görürler ve bütünün fizyolojik davranışını "ögelerinden" hareketle açıklamak imkânsızdır. Kendileri de fizik-

sel düzenlemeler (örneğin kuvvet alanı kavramı) modeline göre anlaşılabilen bu düzenleyici yapılar, periferik yani psişik düzeyi düzenleyen yapıları da aydınlatırlar. Koffka ve ardından Guillaume böylece yapısalcı bir behavyorizme yaklaşıyorlardı ve iki okulun terim dağarcıklarının sonunda kaynaşması da bir raslantı değildi.

Fenomenologlar böyle bir birleşmeden tatmin olamazlardı ve nesnelci psikologlarla razı oldukları görüş birliği bu belli noktada son bulur. Gerçekten de yapıların *anlaşılmasından* yapıların *açıklanmasına* geçilince, *Gestalt* kavramının tüm ilginçliğini oluşturan şey, yani bir şekilde bir *anlamdan* ayrılamayan bir yönelişsellik içeriyor olması, terk edilir. Koffka psişik yapıları sinir morfolojisiyle açıklamaya yönelince, *gerçek psikolojik problemi tekrar tersine çevirir*, zira görmeye "eşlik eden" fiziko-kimyasal olguların açıklamasının, ayrıntılı bile olsa, görme olayının kendisini açıklayamayacağı bellidir. Fizyolojide, retinada meydana gelen "uyarılışın" gidişini, ara durakların karmaşıklığı içinden görsel "merkeze" kadar, sonra da [sinirsel] akının salgılanışını ilgili bölgelere kadar, adım adım izlersem, kullandığım şema istediği kadar olgulara uygun olsun, temel olguyu, yani *görüyor olmamı*, asla açıklayamayacaktır. "Dünyanın görülebilirliğini temellendirmek için bu dünyanın ortasında ölü bir göz tasavvur ettikten sonra, mutlak içsellik olan bilincin kendini bu nesneye bağlatmamasına nasıl şaşırabiliriz?" (Sartre, *Être et néant*, 367) Başka deyişle, fizyologun incelediği nesnel bedenle *benim* bilincim arasında birlik mümkün değildir; bu düzeyde her tür fizyolojiye dönüş, Watson için dendiği gibi, klasik ruhla bedenin birleşmesi probleminin aşılamaz çelişkilerini tekrar gündeme getirir. Psikoloji bi-

rinci şahısta dile gelecekse, problemlerinin çözümüyle üçüncü şahısta dile gelen bir bilim olan fizyolojiyi görevlendiremez.

Ancak, itiraf etmek gerekir ki, Sartre'ın bilincin nesnel bedenle karşıtlığını belirtmek için kullandığı "mutlak içsellik" nitelemesi hiç de fenomenolojik çizgide değildir, zira içsellik bizi içebakışa geri getirir ve iletilemez bir öznellikle nesnesini kaçıran bir nesnelliğin biraz eskimiş ikilemine düşürür. Ne olursa olsun, Sartre'ın, fenomenolojinin psikoloji alanındaki anahtar savı olarak gördüğümüz bu problem karşısındaki konumunda, fizyolojik verileri yönelişsel analizden net biçimde ayırma yönünde yadsınamaz bir eğilim vardır. Örneğin, *Imaginaire*'de Sartre, birinci bölümü imgeleyen bilincin saf eydetik betimine ayırır ve, "refleksif betimin, zihinsel imgenin temsil-edici maddesi hakkında bizi doğrudan doğruya bilgilendirmediğini" itiraf ederek, ikinci bölümde deneysel verilerin analizine geçer; bu verilerse fenomenolojik betimin gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Aynı şekilde, *Esquisse d'une théorie des émotions*'da form psikologu Dembo'nun, örneğin öfkeyi çevre, fenomenal kuvvet alanı ve yapıların dengesi terimleriyle açıklama denemeleri de Sartre tarafından reddedilir, çünkü kurucu bilincin yönelişselliği gereğini karşılamazlar. Nihayet *Être et néant*'da, [kişiye] özgü beden fizyolojik organizma olarak aşılıp yaşanan yapaylık olarak, öteki için nesne olarak, ama aynı zamanda "benim en derin içimi" ötekinin bakışı altında dışsallaştıran şey olarak da kavranır: "Bedenim sadece ben-bakış açısı olarak değil, edimsel olarak benim asla yakalayamayacağım bakış açılarından bakılan bir bakış açısı olarak da oradadır; her yöne doğru benim

elimden kaçar" (*Être et néant*, 419). Eğer *ben*'den kaçıyorsa, demek ki ondan ayrı ve farklı bir *ben* vardır. Böylece yönelişsel analizle fizyolojik verilerin birbirinden ayrılması, sadece yöntemsel bir yanılgı değil felsefi bir tercih olduğu için daha da vahim bir başka ayrılığı, bilinçle bedenin, daha doğrusu özneyle nesnenin, ayrılığını da varsayar görünüyor. Bedenin öznelliğe ya da öznelliğin bedene entegrasyonu, üçüncü dönemdeki Husserl'den ziyade aşkınsalcı Husserl'i izleyen Sartre'da derinlemesine gerçekleşemez; birinci Husserl, her ne kadar *Gestalt*'çılar onun otoritesine atıf yapıyorlardıysa da, *Gestalt-psychologie*'nin savlarını reddeden Husserl'di, çünkü ona göre nesnel bir kavram olan yapı kavramı hiçbir durumda aşkınsal öznelliği betimlemede işe yaramazdı. Sartre'ın psikolojisinde ve felsefesinde "edilgin sentez" kavramından eser bulunmadığı açıktır; bunlar herhalde kendisini "ruhu şeylerin içine koymakla" suçlarlardı, tıpkı Sartre'ın başka yerde bu suçu marksizme yüklediği gibi..

6. Fenomenoloji ve fizyoloji. – Buna karşılık Merleau-Ponty'nin fenomenolojik psikolojisi, *Structure du comportement*'da görüldüğü gibi, tartışmayı fizyolojik düzeyde de kabul eder. Anlam kavramı ikincildir ve dünyayla daha kökensel bir temas üzerine kurulmak ister: "Çemberin *Gestalt*'ı ile çember-anlam arasındaki fark, ikincinin onu "bir merkezden eşit uzaklıktaki noktaların geometrik yeri" olarak kurgulayan bir anlama yetisi tarafından, birincininse dünyasıyla senli-benli ve onu bu dünyanın bir modülasyonu, yuvarlak bir fizyonomi olarak kavrayabilecek yetenekte bir özne tarafından, tanınmış olmasıdır" (*Phén. Perc.*,

491). Böylece, *anlam (signification) en son psikolojik referansı kurmaz, çünkü zaten kendisi de kurulmuştur*, ve algı psikolojisinin rolü de, örneğin anlam olarak şeyin nasıl kurulduğunu öğrenmektir. Şeyin, Husserl'in dediği gibi, *Abschattung*'ların akışı olduğu açıktır, fakat bu akış bir algının birliğinde birleşir, diye ekliyordu Husserl... İmdi bu birlik, yani benim için bu şeyin "olduğu" anlam, nereden gelir? Kurucu bir bilinçten mi? "Ama bir şeyi, örneğin bir tabloyu anladığım zaman, fiilen onun sentezini yapmış olmam, duyusal alanlarımla, algı alanımla, ve sonunda tüm mümkün varlığın bir değerlendirimiyle, dünya karşısında evrensel bir montajla, onu karşılamağa çıkarım... Özne artık sentetik etkinlik olarak değil *ek-stase* ["dışta-duruş"] olarak anlaşılmalıdır, ve her türlü anlamlandırma veya *Sinngebung* etkinliği de, anlamın imlerdeki –dünyayı tanımlayabilecek– o güç ve sağlamlığına göre, türemiş ve ikincil görünür" (*Phén. Perc.*, 490). *Phénoménologie de la perception*, bu "dünya karşısında evrensel montajın" ciddi ve titiz bir betimidir. Kullanılan yöntem Sartre'ınkinden hayli farklı olup deneysel verilerin, özellikle ruh ve sinir hastalıklarına ilişkin klinik verilerin, birer birer ele alınmasından ibarettir. Bu yöntem, sahibinin de itiraf ettiği gibi, Goldstein'in *Structure de l'organisme*'de kullandığından başka bir şey değildir.

Örneğin, sözyitimini (*aphasie*) ele alalım. Bu [patolojik durum] klasik olarak, herhangi bir dil fonksiyonunun toptan veya kısmi kaybı şeklinde tanımlanır: sözlü veya yazılı dili algılama yokluğu (sağırlık veya sözel körlük), –hiçbir periferik reseptör veya motör bozukluktan ileri gelmemek üzere– konuşma veya yazma etkinliğinin kaybı.. Bu dört fonksiyonun her birini belli bir korteks merkeziyle ilişkilen-

dirmeye ve bu psikopatolojik davranışları merkezi sinir sisteminin fizyolojisiyle *açıklamaya* çalışanlar olmuştur. Goldstein bu denemelerin zorunlu olarak sonuçsuz kalacağını gösterir, zira bunlar dil fonkisyonunun dörde bölünmüşlüğünü eleştiriye tabi tutmaksızın çalışma varsayımı olarak kabul etmektedir; oysa bu kategoriler (konuşmak, yazmak, vb..) dilin sıradan kullanımında ortaya çıkan kategoriler olup, hiçbir öz değerleri yoktur. Hekim söz konusu sendromu bu kategoriler perspektifi içinde incelediğinde, kendine *bizzat fenomenleri* kılavuz almış olmaz, belirtilerin üzerine önceden kabullenilmiş ve ortakduyunun bu tür davranışların altında gördüğünü sandığı *psikolojik anatomiden* kopyalanmış bir anatomiyi kaplama gibi geçirmiş olur. Fizyolojiyi psikolojik bir tasarım uyarınca yapmış olur, üstelik bu tasarım ciddi bir geliştirme konusu bile olmamıştır. Gerçekte, sözyitiminin belirtilerinin incelemesi sürdürülürse, kurbanının sadece "sözünü yitirmiş" bir hasta olmadığı görülür. Örneğin, genel olarak renklerin adlarını söyleyemediği halde, bir çilek yardımıyla kırmızı rengi adlandırmayı becerir. Kısacası, bizi bir "ideden" öbürüne dolayımsız ve düşünmesiz geçiren "hazırlop" bir dili kullanabilir; fakat konuşmak için dolayımlayıcı kategorileri kullanmak gerektiğinde, sahiden "sözü-yitik" olur. Demek ki, sözyitiminde eksik olan, sözcüğü oluşturan ses kümesi değil, kategoriler düzeyinin kullanımıdır; o zaman [bu hastalık] dilin "gerilemesi" ve otomatik düzeye düşmesi olarak tanımlanabilir. Aynı şekilde, hasta kısacık bile olsa bir anlatıyı ne anlayabilir ne de aklında tutabilir; sadece kendi güncel durumunu kavrar ve tüm hayali durumlar ona anlamsız olarak verilir. Böylece Merleau-Ponty, Gelb ve Goldstein'in analizleri-

ni yineleyerek, konuyu *konuşan söz* ve *konuşulan söz* ayrımı yapmak suretiyle bağlar: sözyitimine uğramış kişide eksik olan, dilin üretkenliğidir.

Burada dilin bir tanımını değil, yeni bir yöntemin [dilsel] ifadesini aramaktayız. Ciddi bir fizyolojinin nesnel terimlerle, örneğin kronaksi[3] ölçümleriyle, vb. yapılması gerektiğini öne süren Stein'e karşı, Goldstein bu fiziko-kimyasal araştırmanın, kendisinin psikolojik yaklaşımından daha az *kuramsal* olmadığı yanıtını veriyordu. Her halükârda burada "davranışın dinamiğinin" yeniden kurulması söz konusudur, ve yine her halükârda incelenen davranışla düpedüz bir çakıştırma değil bir yeniden kurma söz konusudur, ve aynı yöne gider görünen tüm yaklaşımlar kullanılmalıdır. Demek ki burada nedensel yöntemlerin dışlanmasını bulmuyoruz; "nedensel açıklamanın anlamını netleştirmek ve onu hakikatin bütünü içinde doğru yerine koymak için, tüm bilimsel gelişimi içinde izlemek lâzımdır. Bu yüzden, burada hiçbir *red veya çürütme* değil, sadece nedensel düşüncenin güçlüklerini anlamaya yönelik bir çaba bulunacaktır" (*Phén. Perc.*, 13, not). Örneğin Jeanson'un kitabında (*La Phénoménologie*, Téqui, 1951) görülen nesnelciliğe saldırılar ve fenomenolojinin bir "öznelleştirme yöntemine" indirgenmesi (*a.g.e.*, s. 113), bize göre, başta nesnel-öznel almaşığının *aşılmasını* hedefleyen Husserl düşüncesi olmak üzere, tüm fenomenolojik düşünce tarafından yalanlanmaktadır. Psikolojide bu aşma, yöntem olarak nedensel verilerin betimsel ve anlayışsal tarzda yeniden ele alınma-

3) Sinirlerde uyarıcı (elektrik akımı) ile uyanan (tepki) arasındaki en kısa veya tipik zaman aralığı. (ç.n.)

sıyla, "doktrin" olarak da nesnel-öncesi (*pré-objectif*) kavramıyla (*Lebenswelt*) elde edilir.[4] Ayrıca, –geleneksel olarak empirist mantığın verdiği biçim altında– tümevarımsal yolların terk edildiği de gözden kaçmayacaktır; sosyoloji konusunu ele alırken bu temel nokta üzerinde tekrar duracağız, ancak burada da Goldstein tarafından savunulan ve kullanılan yöntem, fenomenolojinin isteklerini tamamen karşılamaktadır.

7. Fenomenoloji ve psikanaliz. – Fenomenolojinin psikanalizle ilişkileri oldukça muğlak ve çift-anlamlıdır. Sartre, *L'Être et le néant*'ın varoluşsal psikanalizi tanımladığı sayfalarında (s. 655-663), Freudcu psikanalize esas olarak iki eleştiri yöneltir: bu psikanaliz *nesnelci* ve *nedenselcidir*, anlaşılamaz bir kavram olan *bilinç-dışı* kavramını kullanır. Freud, *nesnelci* olarak, travmatik olayın ve dolayısıyla tüm nevrozlular öyküsünün temelinde bir "doğa", *libido*, varsayar; *nedenselci* olarak da, sosyal çevrenin özne üzerine mekanik bir etkisini kabul eder ve bu etkiden hareketle örneğin, bir rüyanın açık anlamının altındaki örtülü anlamını meydana çıkarmayı sağlayan bir genel *simge sistemi* geliştirir; bu, –Sartre'ın "anlam veren bütün" dediği– özneden bağımsız olarak yapılır. Fakat bir nevroz *bilinç-dışıysa*, o nevrozun anlamı, hasta analizcinin yardımıyla neden hasta olduğunu anlayınca, nasıl *tanınabilir*? Hatta daha kökten düşünürsek, her türlü anlamın kaynağı bilinç olduğuna göre,

4) Dolayısıyla, deneysel verilerle yönelişsel analizin eşzamanlı olarak kullanılması, derlemecilik (eklektizm) anlamına da, yöntem rahatlığı arama anlamına da gelmemektedir.

bilinç-dışı bir şeyde nasıl anlam bulunabilir? Gerçekte bir "derin eğilimler bilinci" vardır, "dahası, bu eğilimler de bilinçten ayırdedilemezler" (662). Direnme, içe-atma (*refoulement*), vb. gibi psikanalitik kavramlar, "bu-şey"in (*le ça*) gerçek bir şey, bir doğa (*libido*) değil, bütünlüğü içinde öznenin kendisi olduğu fikrini içerirler. Bilinç, içe-atma eğilimini nötr eğilimden ayırır, demek ki öncekinin bilinci olmamak ister, "samimiyetsiz" davranır (*mauvaise foi*): "çelişkili, yani bir ideyle onun yadsınışını birlikte içeren kavramlar kurma sanatı" (95).

Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception*'da (cinsiyetli varlık olarak beden, s. 180-198) bu son eleştiriyi üstlenmemesi rastlantı değildir. Samimiyetsizliğin Sartre'ca betimlenişinin, işin içine *kavramsal* bir bilinç soktuğu gözden kaçmayacaktır; Sartre'la hâlâ saf bir aşkınsal bilinç düzeyinde bulunmaktayız. Merleau-Ponty ise, aksine, bilincin [şeylere vereceği] anlamları tedarik ettiği edilgin sentezleri meydana çıkarmağa çalışır. "Varoluşsal psikanaliz spiritüalizmin canlandırılmasına bahanelik etmemelidir" diye yazar, ve biraz ötede (436) devam eder: "Kendi kendisi için saydam olan ve varoluşu varolduğunun bilincine indirgenebilen bir bilinç, bilinç-dışı kavramından pek de farklı değildir; her iki yanda da aynı geriye dönük yanılsama söz konusudur: daha sonra kendim hakkında öğrenebileceğim her şey, bana açıklanmış nesne sıfatıyla verilir."

Demek ki, "bu-şey" mi yoksa açık bilinç mi ikilemi sahte bir ikilemdir. Bilinç-dışı diye bir şey yoktur, çünkü bilinç her zaman bilinci olduğu şeyde mevcuttur; rüya, bilincimin uyumasından yararlanarak kendi kılık değiştirmiş dramını geliştiren bir "bu-şey"in imgeler âlemi değildir. Rüya gören

de, görmüş olduğunu hatırlayan da hep aynı ben'dir. Peki, o zaman, rüyada ne gördüğümü bilirsem, rüya tam bir "samimiyetsizlik" içinde derin itkilerime tanıdığım bir serbestlik mi oluyor? Bu da değil. Rüya gördüğüm zaman cinselliğe yerleşirim, "cinsellik rüyanın genel iklimidir", öyle ki rüyanın cinsel anlamı, bağlayabileceğim cinsel olmayan bir referans mevcut olmadığından dolayı, "tematikleştirilemez"; rüyanın simgeselliği ancak uyanık insan için simgeselliktir; bu kişi rüyasındaki öykünün tutarsızlığını kavrar ve onu örtülü bir anlamla simgeleştirmeye çalışır; fakat rüyayı gördüğü sırada rüya durumu tutarsız değil, dolayımsızca anlamlıydı ve cinsel bir durum olarak da tanılanmıyordu. Freud'la birlikte rüyanın "mantığının" haz ilkesine itaat ettiğini söylemek, bilincin cinselliği yerini belirlemeden, kendinden uzağa koyamadan ve tanılamadan yaşadığını söylemektir, tıpkı "aşkı yaşayan âşık için aşkın adı olmaması, bunun ad verilir bir şey olmaması, kitapların ve gazetelerin söz ettiği aynı aşk olmaması, varoluşsal bir anlam olması gibi" (437). Freud'un bilinç-dışı dediği şey, aslında kendini özgülce nitelenmiş olarak kavrayamayan bir bilinçtir; bir durumda "etrafım çevrilmiş" durumdayım ve kendimi bu halimde ancak oradan çıkmış, başka bir duruma geçmiş olduğum ölçüde anlayabilirim. Bilincin bu durumdan duruma taşınması, özellikle psikanalitik tedaviyi anlamayı sağlayan tek olgudur, zira ancak şu anki durumdan ve özellikle analizciyle aramdaki yaşanmış ilişkiden (transfer) destek alarak, geçmiş travmatik durumu tanılayabilir, ona bir ad verebilir ve sonunda ondan kurtulabilirim.

Bilinç-dışı kavramının böyle gözden geçirilişi, elbette nedenselci bir davranış, özellikle cinsel davranış, görüşünün

terk edildiğini varsayar. Öznenin içinde, orada eğleşen ve tutum ve davranışları sanki nedenlermiş gibi harekete geçiren cinsel itkileri seçip ortaya çıkarmak imkânsızdır. Freud'un kendisi de, cinselliği üreme fonksiyonunun çok ötelerine kadar genelleştirirken, belli bir davranışta "cinsel" güdülerle "cinsel olmayan" güdülerin paylarının ayrılamayacağını biliyordu. Cinsellik "kendinde" varolan bir şey değildir, o benim hayatıma verdiğim bir anlamdır, ve "eğer bir insanın cinsel yaşamöyküsü tüm yaşamının anahtarı ise, bunun nedeni o insanın cinselliğinin içine dünya karşısındaki, yani zaman karşısındaki ve diğer insanlar karşısındaki varoluş tarzının yansımış olmasındandır" (185). Demek ki, davranışın cinselle "nedenlenmesi" değil, cinsellikle varoluş arasında "geçişim" (*osmose*) söz konusudur, çünkü cinsellik insan yaşamında, "anlamı açık olmayan bir genel hava" olarak, sürekli biçimde vardır.[5]

5) Merleau-Ponty'nin, Dr. Hesnard'ın *L'Œuvre de Freud* adlı eserine (Payot, 1960) yazdığı önsözde, psikanalizle fenomenoloji arasındaki "aynı telden çalma" olayının yeni bir temalaştırılışı bulunuyor. Bunun ana fikri, fenomenolojinin, açık bir "bilinç felsefesi" değil, "tanımı gereği gizli rüyasal bir Varlığın" sürekli ve imkânsız güncellenişi olduğudur; bu arada, öte yandan psikanaliz de, özellikle Jacques Lacan'ın çalışmaları sayesinde, bilinç-dışının psikolojisi olarak anlaşılamamaktan kurtulur ve "bizdeki, Freud'un bilinç-dışının ta kendisi olduğunu söylediği o *zamansızı*, o *yokedilemezi*" bünyesine almayı dener.

III. Bölüm

FENOMENOLOJİ VE SOSYOLOJİ

1. Açıklama. – Asıl sosyolojik problemleri ele almadan önce, buraya kadar belirtilmiş olan hususlardan, insan bilimlerinde yöntem için temel önemde bir sonuç çıkarabiliriz. Deneysel bilim genel olarak fenomenler arasında değişmez ilişkiler kurmaya çalışır. Hedeflenen ilişkinin devamlılığını (değişmezliğini) sağlamak için, ilişkiye konulacak terimlerin ortaya çıktığı veya çıkabildiği gözlem ve deneyleri [olabildiğince] çoğaltmak zaruridir. Claude Bernard ve S. Mill'in betimledikleri klasik yöntemler böylece gerekçelenmiş olur. İki terim arasındaki korelasyon yeterince yüksek bir sıklıkla tanıklandığında, iki terimin devamlı olarak, ama *ceteris paribus*, yani başka her şey aynı kalmak şartıyla, birbirine bağlı olduğu kabul edilir; demek ki araştırma, içinde ilişkinin değişmezliğinin doğrulanabileceği bir küme faktöre genişletilir. Böylece epistemoloji de neden kategorisini ve ona tekabül eden tekçizgisel zincirleniş fikrini terk etmek durumuna düşer; onun yerine, daha esnek bir kavram olan, koşullar ve koşullanmalar bütünü ve ağ

biçimli bir nedensellik kavramlarını koyar. Fakat bu evrim deneysel bilimin hedefini değiştirmez: bu hedef açıklamadır. Yasa, ya da bir koşullar bütünüyle bir sonuç arasındaki sürekli ilişki, kendi başına açıklayıcı değildir, çünkü Niçin sorusuna değil sadece Nasıl sorusuna yanıt verir; doğanın belli bir sektörünü ilgilendiren bir yasalar bütünü altyapısı üzerinde geliştirilen kuram da bunların ortak *nedenini* ortaya çıkarmağa çalışır. Zihin ancak o zaman tatmin olur, çünkü yasalar aracılığıyla kuramın kapsamına girmiş bütün fenomenlerin açıklamasını ele geçirmiştir. Buna göre, açıklama eylemi zorunlu olarak bir tümevarım sürecinden geçmiş oluyor: bu süreç, empirist yöntembilime bakılırsa, olguların gözlenmesinden, bunların bazıları arasında değişmez bir ardışıklık veya eşzamanlılık ilişkisi bulunduğu sonucunu çıkarmaktan ibaret. Sonra gözlemle ilişkili (göresel) değişmez, mutlak değişmez olarak evrenselleştiriliyor, ta ki bir zaman gelip gözlem onu yalanlasın...

İnsan bilimlerine uygulanan şekliyle, bu koşullar arama yöntemi ilk bakışta hiçbir özel güçlük arz etmez. Hatta nesnellik garantileri sunduğu bile söylenebilir. Örneğin sosyal olguları *şeyler gibi* ele almayı öneren Durkheim, sosyolojide açıklayıcı bir yöntem geliştirmeye çalışıyordu: *Les règles de la méthode sociologique*'te açıkça, incelenen "kurum" ile, –fizikten alınma terimlerle (yoğunluk, hacim) tanımlanan– "iç sosyal ortam" arasında sürekli ilişkiler saptamak söz konusuydu. Durkheim böylece A. Comte'un "sosyal fizik" programına bağlı olduğunu gösteriyor ve sosyolojiyi baskın olarak karşılaştırmalı istatistik kullanımına doğru götürüyordu. Nitekim burada belli bir kurumu aynı sosyal çevrenin çeşitli sektörleriyle ya da çeşitli sosyal çevre-

lerle ilişkiye koymak ve böylelikle saptanan korelasyonların ayrıntılı incelemesinden söz konusu kurumun koşullanması için değişmez [ilkeler] çıkarmak söz konusuydu. O zaman, bunlar –yeni bir yalanlamaya kadar– evrenselleştirilmek suretiyle, sosyal yapının yasaları yazılabilirdi. Elbette Durkheim'i bu statik sosyolojiye indirgemek haksızlık olur; örneğin aile hakkındaki etüdünde kendisi de genetik veya tarihsel açıklama yöntemini kullanmıştır, ve 1937 yılına ait *Revue de métaphysique et de morale*'de yaptığı bir güncelleyici açıklamada, kurumların oluşumu ("onları ortaya çıkaran sebepler nelerdir") sorunu ile işleyişleri ("toplumda gerçekleştirdikleri yararlı amaçlar ve işleyiş, yani bireylerce uygulanış tarzları nedir") sorununu ayırıyordu. Sosyoloji bu çifte araştırmaya girişir ve ikinci nokta için istatistiği, birincisi içinse tarihi ve karşılaştırmalı etnografiyi yanına yardımcı alır.[1] Ama yine de sosyolojinin görevi, hem boylamsal (oluşum) hem de enlemsel (çevre) olmak üzere, en başta ve özellikle açıklayıcı [bir çaba] olarak kalır. Nedensellik gerçi artık ağ biçimlidir, ama yine de nedenselliktir.

Psikolojide de, nesnelcilerde, buna oldukça benzer bir yöntemsel tutum görülebilir.[2]

2. Anlama. – Bilimin bu betimlenişine karşı Husserl, Brunschwicg gibi rasyonalistlerle aynı doğrultuda, tümevarımın özünden gelen yetersizliğini öne sürüyordu. Empirizmin gözlemlerin sonunda *bulduğunu* sandığı süreklilik (değişmezlik), gerçekte –sırasında tek bir gözleme dayalı

1) G. Davy, L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim. *RMM*, 1949.

2) Örneğin, bkz. Guillaume, *Introduction à la psychologie*, Vrin, 1946.

olarak– zihin tarafından *kurulmuştur*. Çok sayıda "vaka"dan bir yasa çıkarılamaz; yasa, fizikçi tarafından imal edilen ve açıklayıcı gücünü de üzerine kurulmuş olduğu olguların sayısından değil, olgulara getirdiği aydınlıktan alan, "idealleştirici bir kurgu"dur. Elbette bu kurgu daha sonra deneyin sınamasına tabi tutulacaktır, ancak yine de tümevarım ve istatistik işlem tek başlarına tüm bilimsel süreci özetleyemezler, zira bu süreç zihnin (tinin) yaratıcı bir çabasını dile getirir. *Krisis*'te Husserl, Galileo'nun daha o zaman fizik alanının bir *eydetiğini* kurmuş olduğunu ve cisimlerin düşüş yasasının deneyin çeşitliliğinden evrenselin çıkarsanmasıyla değil, ancak maddesel cismin özünü kuran "bakışla" (*Wesenschau*) elde edilebileceğini vurguluyordu. "Muhayyel çeşitlemelerle" elde edilen ve reel çeşitlemelerle (deneyler) doğrulanan bir "özler ağı" kurmakla işe başlamayan bilim yoktur. Husserl, empirik bilimlerin tümevarımına karşı çıktıktan sonra, eydetik fenomenolojiyi doğal bilginin bir anı yapma noktasına geliyordu. Demek ki, aslında bilimciler olan nesnelciler insan bilimlerine fiziksel yöntemin kendisini değil bir taklit ya da sahtesini sokuşturmak istiyorlardı. Empirizm ve pozitivizm tarafından yüceltilen belli bir bilim mantığı ile fiilen yaşanan bilimsel pratiği birbirinden ayırmak lâzımdır; ayrıca bu pratik de önce titizlik ve kesinlikle tanımlanmalıdır. Örneğin Durkheim'in tutumu Comte'çu önyargılarla doludur: zira bir kurumun belli bir grubun içindeki varlığı incelenmek istenirse, kurumun tarihsel oluşumu ve çevre içindeki güncel işlevi tek başlarına bunu açıklayamaz. Bu kurumun ne olduğunun da tanımlanması gerekir. Örneğin, *Formes élémentaires de la vie religieuse*'de Durkheim dinsel yaşamla kutsal[lık] yaşantısını

özdeşler; kutsal[lık]ın kökeninin totemizmde olduğunu ve totemizmin de sosyal'in bir yüceltimi (*sublimation*) olduğunu gösterir. Ama kutsalın yaşanması sahiden dinsel yaşamın özünü oluşturur mu? (Muhayyel çeşitleme yoluyla) söz konusu kutsallık pratiğine dayanmayan bir din tasarlanamaz mı? Ve nihayet, kutsalın kendisi ne anlama geliyor? Özün kuruluş süreci gözlemi sürekli olarak düzeltmek zorundadır, yoksa gözlemin sonuçları kördür ve *bilimsel* değerden yoksundur.

Öte yandan, insan bilimlerinde nesnelcilik kaygısı kaçınılmaz biçimde, incelenen şeyin doğasını inceleyen bilginden gizler; yani bir tür önyargıdır, ve Merleau-Ponty'nin, yukarda zikredilen *Cours*'un sonunda, Guillaume'u "felsefi" ön-sayıltılara yer vermekle eleştirmesi rastlantı değildir. "Şeylerin kendilerine" gitmek, onları doğru olarak betimlemek, ve bu betimleme üzerinde anlamlarının bir yorumunu geliştirmek lâzımdır; tek gerçek nesnellik budur. İnsanı "şey" işlemine tabi tutmak, psikolojide olsun sosyolojide olsun, o sözde doğal yöntemin fizik olguları için de insan olguları için de aynı şekilde geçerli olduğunu *a priori* olarak öne sürmektir. Fakat bu konuda önceden hüküm veremeyiz. Husserl'in az önce bizi davet ettiği gibi, insan bilimlerinin süreçlerini betimlemeye çalışırsak, psikolog veya sosyologun psişik veya sosyal [gerçekliğe] yönelttikleri sorgulamanın göbeğinde, mutlak özgünlükte bir "modalite" savı keşfederiz: incelenen bireysel veya kollektif davranışın anlamı (*signification*). Yöntemlerin betimlenmesinde, özellikle nesnelci yöntemler söz konusuysa, genel olarak atlanan bu *anlam koyma*, söz konusu davranışın bir şey *demek olduğunu*, ya da bir yönelişsellik ifade ettiğini hemen, dolayımsızca kabul etmekten ibarettir. Örneğin, doğal nesney-

le kültürel nesneyi (bir çakıltaşıyla bir dolmakalemi) birbirinden ayıran, birincinin hiçbir şey ifade etmemesine karşılık, ikincide bir işe yarayış yöneliminin billûrlaşmış olmasıdır. Tabiî kültürel nesnenin durumu nispeten ayrıcalıklıdır, çünkü o, *açıkça bir ihtiyacı gidermeye yönelik* olarak tasarlanmış maddesel bir "konfigürasyon"dur: emeğin, yani bir hammaddeye önceden düşünülmüş bir formun "basılmasının" ürünüdür. Fakat Yontmataş devrinden kalma bir çakmaktaşı ya da bir Fenike sunağı karşısında bulunduğumuzda, bu nesnelerin yapılış amacına hemen nüfuz edemez, bu amaç üstüne sorular sorarız; ancak böyle bir amacın mevcut olduğunu ve bu nesnelerin bir anlamı olduğunu kabule devam ederiz. İnsan fenomenlerinde daima anlam bulunduğunu anlarız, bu anlamın ne olduğunu hemen bilemesek bile, hatta özellikle bilemediğimiz zaman.. Yukarda söz-yitimi konusunda söylediklerimiz de böyle bir savı içeriyordu: özetle, doğru olarak betimlenmiş gözlemlerden hareketle, konuşamama davranışının da bir davranış olduğunu, yani içinde bir anlam sakladığını göstermek söz konusuydu; ve o zaman psiko-patolojik problem de artık sadece söz-yitimi sendromunu ıralayan koşulların ilişkilerini saptamak değil, bu koşulların tümünü, söz-yitimi davranışının birliği içinde, söz konusu davranışın derin ve deyim yerindeyse bilinç-öncesi anlamını da *anlayarak* yeniden kavramaktı. Bir insan olgusuna, yani bir davranışa, asla şu sorgulamayı yöneltmeden yaklaşmayız: ne anlama geliyor? İnsan bilimlerinin gerçek yöntemi bu davranışı, taşıdığı anlamla birlikte, koşullarına indirgemek ve orada eritmek değil, eninde sonunda, nesnel yöntemlerle açık kılınmış koşullanma verilerini kullanarak, o soruyu yanıtla-

maktır. İnsan bilimlerinde gerçek anlamıyla açıklama, anlatmaktır, anlamayı sağlamaktır.

Nesnelcilik, bireysel ya da kollektif davranışın sadece "dıştan" bir kavranışının mümkün, hatta istenen bir şey olduğunu kabul ediyormuş gibi yapar. Gözlenen davranışa giydirdiğimiz "kendiliğinden" yorumlardan sakınmamızın yerinde olacağını vurgular. Gerçekten de, baloda ya da oyunda, dendiği gibi köşesine çekilmiş gördüğümüz genç kızın halinden dolaysızca edindiğimiz "anlayışın" doğruluk garantisi olmadığı açıktır. Bu tür "apaçık" ve kendiliğinden anlamalar gerçekte kendi bireysel tarihimizin ve kültürümüzün tarihinin bıraktığı karmaşık çökeltilerden ileri gelir; başka deyişle, o zaman gözlemcinin "anlayışını" anlamak için, onun psikolojisini ya da sosyolojisini yapmak gerekir. Ama bu aynı anda her türlü anlamayı tasfiye etmek ve Durkheim'in taleplerine uygun tutum almak için bir neden değildir, zira bunlar problemi çözmez, siler. Her türlü sosyal veya psikolojik bilimi yıkmak demek olan basit öznelcilikle, yasaları sonunda amaçlarına ulaşamayan katı nesnelcilik arasında, açıklayıcı verilerin, altlarındaki anlam birliğini ifadeye çalışacak bir *yeniden ele alınışı* için yer vardır. Freud da bunu anlamıştı. Anlam nüvesine bir anda ulaşılamaz, ve fenomenologlar nesnelcilikle mutabık olarak içebakışı eleştirdikleri zaman tam da bunun altını çiziyorlardı. Fakat, örneğin J. Monnerot, fenomenoloji yaptığını söyleyerek, "anlamanın, bir fenomenin varlığının dolayımsız apaçıklığı, açıklamanınsa aynı şeyin başka fenomenlerin farazi varlığıyla sonradan temellendirilmesi olduğunu" yazdığında (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*, s. 43), besbelli karşılaştırılması mümkün olmayan iki tutumu karşılaştırmaktadır, çünkü anlamanın,

kasabın et parçasını terazinin kefesine atma jestindeki anlamın apaçık ve dolaysızca kavranması olduğu ölçüde, sosyolojiye pek yararı dokunmaz; hatta belki zararı dokunur, bir rüyanın açık anlamının, altta yatan anlamını –psikanalizci için– tercüme ettiği kadar da gizlemesi gibi.. Anlamaya yönelik bir sosyoloji bu tür anlamayı kullanamaz, ve Monnerot'nun bütün kitabı "anlamak" sözcüğü üstüne geniş bir ters-anlama olayıdır: bu, "anlama yönelimli sosyoloji" denen şeyin ne olduğunu netleştirmek söz konusu olduğunda, açıkça görülür. Durkheim'a ver yansın (bunda biraz safdillik de yok değil), tamam da, yerine ne koyuyorsun? Daha önce, bir tür öznelciliğin, fenomenolojinin çocukluk hastalığı olduğunu gözlemlemek fırsatı bulmuştuk. Herhalde bu hastalığın da yapılacak bir sosyolojisi vardır.

3. **Kökensel sosyal: anlamanın temeli.** – Bu yöntembilimsel dolambaç bizi, en azından fenomenolojinin koyduğu şekliyle, asıl sosyolojik problemin göbeğine getiriyor. Bu, bir yöntem problemi olmadan önce bir ontoloji problemidir: ancak *sosyal*'in uygun bir eydetik tanımı verimli bir deneysel yaklaşıma imkân verebilir. Daha önce başka vesilelerle not ettiğimiz gibi, bu *a priori* olarak sosyal'in bir "kuramını" kurmanın, ve bilimsel verileri eydetikle uyuşan sonuçlarının ifadesine dek zorlamanın iyi olduğu anlamına gelmez. Gerçekte, zaruri olan bu eydetik bizzat olguların araştırılması sırasında, hatta bunun ardından kurulmalıdır. Bu bir eleştiridir, ama, Husserl'in dediği gibi, her eleştiri daha baştan öbür yüzünü, yani pozitifliğini, de açığa vurur.

İmdi, her türlü antropolojik bilgi için temel önemde olan ve hemen yukarda sözünü ettiğimiz anlama (*compréhen-*

sion), benim öteki'yle olan temel ilişkimi ifade eder. Başka deyişle, her antropolog incelediği şeyin bir anlamı olduğunu önüne koyar. Bu anlam örneğin bir yararlılık işlevine indirgenemez, ancak incelenen insan veya insanlarla ilişkilendirilirse doğru olarak tanılanabilir; demek ki her insan biliminde, insanın insan tarafından anlaşılabilir olduğu "postülası" zımnen vardır; bu yüzden gözlemciyle gözlenen ilişkisi insan bilimlerinde bir insandan-insana, benden-sana, ilişki olayıdır. Dolayısıyla, her antropoloji, özellikle de sosyoloji, [yapısında] –bu deyimle öznelerin birbirlerine verildiği ilişki kastedilmek istenirse– kökensel bir *sosyallik* barındırır. Bu kökensel sosyallik, tüm antropolojik bilginin zemini olduğu ölçüde, bir açıklamayı gerekli kılar ki, bunun sonuçları sonra, bizzat sosyal bilimi aydınlatmak üzere, tekrar ele alınabilir. "Sosyal, onu bildiğimiz ya da yargıladığımız anda oradadır... Bilincine varılmadan önce, sessizce ve bir talep-ediş olarak mevcuttur" (*Phén. Perc.*, 415). Daha önce Husserl konusunda kabaca çizdiğimiz öteki probleminin kuramsal geliştirimini hatırlayalım: Nasıl oluyor da ötekini bir nesne olarak değil, bir *alter ego* ["öbür ben"] olarak algılıyorum? Klasik analojik usyürütme kuramı, Husserl'in öğrencisi Scheler'in *Sempatinin özü ve biçimi*'nde gösterdiği gibi, açıklamak durumunda olduğu şeyi varsayar. Zira benim için aynı davranışlara tekabül eden yaşanmışlıkların, öteki'nin davranışlarına yansıtılması, bir yandan öteki'nin *ego* olarak –yani kendisi için yaşanmışlıklar edinmeye yetenekli özne olarak– kavranmasını, öbür yandan benim de kendimi "dışardan" görülür olarak –yani bir *alter ego* için öteki olarak– kavramaklığımı içerir, çünkü gözlemlediğim öteki'ninkileri özdeşlediğim bu "davranışları" ben

özne olarak ancak yaşayabilirim, ama dışardan kavrayamam. Demek ki, öteki'ni anlamanın mümkün olabilmesi için temel bir koşul vardır: benim, kendim için saf bir saydamlık *olmamaklığım*. Bu husus beden konusunda saptanmıştır. Nitekim öteki'yle ilişki aşkınsal bilinçler düzeyinde ele alınmakta inat edilirse, bu kurucu bilinçler arasında ancak karşılıklı bir "yerinden indirme" veya "değerini düşürme" oyunu kurulabilir. Sartre'ın, esas olarak bilinç terimleriyle yapılmış "öteki-için" analizi, kaçınılmaz biçimde, Merleau-Ponty'nin "birkaç kişilik bir tekbenciliğin gülünçlüğü" adını verdiği yere gelip durur. "Öteki, der Sartre, bakış olarak bundan ibarettir: benim aşılmış aşkınlığım" (*Être et néant*, 321). Öteki'nin oradalığı benim utancım, korkum, gururum olarak dile gelir, ve benim öteki'yle ilişkilerim de ancak "yerinden indirici" modda olabilir: sevgi, dil, mazoşizm, lâkaydi, arzu, kin, sadizm... Fakat Merleau-Ponty'nin bu yoruma getirdiği düzeltme, öteki sorunsalında bizi yeniden yönlendirir: "Gerçekte, öteki'nin bakışı, ancak her ikimiz de düşünen doğamızın dibine çekilirsek, her ikimiz de birbirimize bakışımızı "gayrı-insani" kılarsak, her birimiz eylemlerini tekrarlanan ve anlaşılan değil de bir böceğinkiler gibi gözlemlenen şeyler olarak hissederse, bizi nesneye dönüştürür" (*Phén. Perc.*, 414). Öteki *düşüncesinin* altına inmek ve kökensel bir anlama imkânını yeniden bulmak lâzımdır, yoksa yalnızlık duygusu ve tekbencilik kavramı bile bizim için hiçbir anlam taşımaz olurlar. Dolayısıyla, her türlü ayrılıştan önce, ben ile öteki'nin –zemininde bizzat sosyal'in de anlamını kazandığı– öznellikler-arası bir "dünyada" bir arada yaşamalarının bir yolunu keşfetmek gerekir.

Çocuk psikolojisi –ki aslında bir sosyoloji bile sayılabilir– bize tam da bunu öğretir. Altıncı aydan itibaren çocuğun kendi bedenine ait deneyimi gelişir; Wallon gözlemlerinin sonunda, çocukta kendi bedeninin iç-algısal (kenestezik) bilgisini "dışardan" (örneğin aynadaki görüntüsü yoluyla) aldığı bilgisinden ayırdetmenin imkânsız olduğunu kaydeder; görsel ile iç-algısal ayrışmamıştır, çocuğun kendini aynadaki görüntüyle özdeşlemesini sağlayan bir "geçişsellik" (*transitivisme*) olayı vardır: çocuk hem olduğunu hissettiği yerde hem de gördüğü yerde bulunduğuna inanır. Aynı şekilde, ötekinin bedeni söz konusu olduğunda da çocuk kendini ötekiyle özdeşler: *ego* ile *alter ego* ayrışmamıştır. Wallon bu dönemi "altını ıslatan sosyallik" deyimiyle, Merleau-Ponty de bunu alıp genişleterek[3] "senkretik sosyallik" deyimiyle nitelerler. Bu ayrışmamışlık, egolojik perspektiflerin olmadığı böyle bir ara-dünya deneyimi, aynada görünen şeyin gerçekliği olmayan bir "görüntüye" indirgenişinden çok sonra bile, dilde de dile gelir. "Çocuğun ilk sözcük-cümleleri kendisine olduğu kadar ötekine de ait olan davranış ve eylemlere yöneliktir" (*a.g.e.*). Kendi öznelliğinin mutlak perspektif olarak kavranması daha geç gelir, ve her halükârda "ben" sözcüğü ancak çocuk "sen ve ben'in kendisine olduğu gibi ötekine de seslenebildiklerini anladığı zaman" kullanıma girer, ve herkes "ben" diyebilir (Guillaume'un gözlemi). Üç yaş krizi sırasında, Wallon "geçişselliğin" aşılışını belirleyen bazı tipik davranışlar kaydeder: "tek başına" eyleme istemi, ötekinin bakışı al-

3) Les relations avec autrui chez l'enfant, ders 1950-51, *Bulletin de psychologie*, Kasım 1964.

tında ketlenme (*inhibition*), egosantrizm, "riyakârlık", pazarlık etme davranışları (özellikle oyuncakların verilip alınmasında). Wallon yine de geçişselliğin ortadan kalkmadığını, ötekiyle araya mesafe konmasının berisinde devam ettiğini gösterir, ve Merleau-Ponty de, çocuğun 12 yaşına doğru *cogito*'yu gerçekleştirip "rasyonalizmin hakikatlerine eriştiği" yolundaki Piaget'nin savına karşı çıkar. "Yetişkin insan için tek ve öznellikler-arası bir dünya mevcut olacaksa, çocukların bir şekilde yetişkinlere ya da Piaget'ye karşı haklı çıkmaları ve ilk çağın barbar düşüncelerinin yetişkin çağınkilerin altında zaruri bir kazanım olarak kalmaları gerekir" (*Phén. Perc*., 488). Nitekim Merleau-Ponty örneğin sevginin, bu [ötekiyle] ayrışmamışlığın bir ifadesi olduğunu ve geçişselliğin, en azından duygular düzeyinde, yetişkinde de ortadan kalkmamış olduğunu gösterir. Sartre'ın sonuçlarıyla aradaki fark gözden kaçmayacaktır: "Bilinçler arasındaki ilişkilerin özü *Mitsein* ["birlikte-olma"] değil, çatışmadır" diye yazıyordu *L'Être et le néant*'ın yazarı (502). Fenomenolojik bir analiz ise, aksine, insan bilimleri temelinde, kuramsal problem olarak koymuş olduğumuz şekliyle, öteki'yle ilişkinin çok-anlamlılığının, öteki'nin ben için *oluşumu* sürecinde *anlamını* kazandığını gösterir gibidir: ben için öteki'nin anlamları, bir tarih içinde çökelti katmanlarıdır: önce benim tarihim olmayan, birkaç kişilik bir tarih, bir geçişsellik olan, ve içinde benim görüşümün kökensel aradünyadan yavaş yavaş (tabiî çatışmadan geçerek) çıktığı bir tarih. Benim için sosyal varsa, kendim kökensel olarak sosyal olduğum içindir; ve ötekinin davranışlarına ister istemez yakıştırdığım anlamlar [konusunda] da, eğer onları anladığımı ya da anlamam gerektiğini biliyorsam, öteki ile benim

eskiden tek bir davranış ağına ve ortak bir yönelişsellik akısına dahil olmuş olduğumuz ve halen de öyle kaldığımız içindir.[4]

4. Fenomenoloji ve sosyoloji. – Demek ki sosyal'i nesne olarak tanımlamak söz konusu olamaz. "Kendimizi toplumun içine başka nesneler arasında bir nesne olarak yerleştirmek ne kadar yanlışsa, toplumu içimize düşünce nesnesi olarak koymak da kadar yanlıştır, ve her iki durumda da yanlışlık, sosyal'i bir nesne gibi işleme tabi tutmaktan ibarettir" (*a.g.e.*, 415). Monnerot gümbür gümbür "toplum diye bir şeyin olmadığını" haber veriyor; toplum birey gibi gözle görülür bir gerçeklik olmadığı ölçüde, bu doğrudur, ve bu görüş de aslında yeni değildir; fakat bu görüşle sosyal olguları bireysel davranışların içinde eriterek Durkheim sosyolojizminden düpedüz "sosyal psikolojiye" düşmek arasında –birçok modern sosyologun, herhalde vehametinin bilincinde olmadıklarından kolayca aştıkları– ancak bir adımlık mesafe vardır; zira o zaman sosyal, sadece bir bireysel tasarıma (*représentation*) indirgenmiş, benim için ve bana göre bir sosyal olur, ve sosyolojik anket de *Mitsein*'ın gerçek modaliteleriyle değil, görüşü sorulan bireylerin bu mo-

4) Çocuk psikolojisi düzeyindeki anketle bunun sonuçlarının Merleau-Ponty tarafından kullanılması, Heidegger'in –Sartre tarafından eleştirilen (*Être et néant*, 303 dv.)– *Mitsein* üstüne refleksiyonuyla aynı yönde gitmektedir. Fakat Sartre'ın, Heideggerci savı temelsiz iddia olarak nitelediği eleştirisini, "zaten açıklanması gerekenin tam da o birlikte-varoluş olduğunu" ilave ederek benimsemek mümkündür. Deneysel verilerin devreye sokulmasıyla *Mitsein açıklanmış* olmasa bile, –ki bu zaten antropolojide düşünülemez– en azından *açılmış*, örtüsü kaldırılmış ve kökensel anlamında geliştirilmiş olur. Bu kökenselliğin hem genetik hem de ontik olduğu herhalde fark edilmiştir.

daliteler hakkında ne düşündükleriyle ilgili olur. Çağdaş sosyolojide bu tür kaymalara pek çok örnek bulunabilir; Warner ya da Centers'in sosyal sınıflar üstüne anketlerini anmakla yetinelim.[5] Böylece sosyolojik problemlerden yan çizilmiş olur. Kuramsal sağlamlıkları ne kadar sorgulansa az olan Monnerot'nun görüşleri de bu yöne eğilimlidir. Peki, fenomenoloji nasıl bir sosyoloji öneriyor?

Bir kez daha belirtelim, *bir* sosyoloji önermiyor;[6] sosyolojik araştırma verilerinin yeniden ele alınmasını, eleştirel olarak yeniden yorumlanmasını öneriyor. Fenomenolojik bir sosyoloji yoktur, "sosyoloji gibi sadece dünyadan, insanlardan ve tinden bahseden" bir felsefe vardır" (Merleau-Ponty, Le Philosophe et la sociologie, *Signes*, s. 138); fakat bu felsefe her türlü sosyolojiden ayrılır, çünkü nesnesini nesnelleştirmez, onu çocuk biliminin ortaya çıkardığı "geçişsellik" düzeyinde *anlamağa* çalışır. Elbette, arkaik toplumlar söz konusu olduğunda, bu işlem kolay değildir: yönelişsel analiz burada önümüze kendi dünyamız gibi bir şey değil, derin yapılarını yakalayamadığımız bir dünya koyar. Ancak bu yapıların anlaşılmazlığı da öne sürülemez; Lévy-Bruhl bile, önce

5) Bkz. A. Touraine'den iyi bir eleştirel inceleme, Classe sociale et statut socio-économique, *Cahiers internationaux de sociologie*, XI, 1951.

6) Tabiî sosyolojide bir "fenomenolojik okuldan" söz edilebilir; Scheler, Vierkandt, Litt, Schütz, Greiger bunun temsilcileri olabilirler (*bkz.* örneğin Cuvillier, *Manuel de sociologie*, I, s. 49 dv., 162 dv. ve kaynakçalar). Gerçekte, sosyolojik olmaktan çok "felsefi" olan bu girişimlere yöneltilen tüm saldırılar içerik açısından haklıdır. Mauss genel sosyolojinin ancak somut araştırmaların sonucu olarak devreye girmesini talep ederken, ilerde göreceğimiz gibi, çağdaş fenomenolojinin doğrultusunda konuşuyordu. Her halükârda, *kökensel* bir sosyalliğin araştırılması, sosyalliğin tanımının, somut biçimlerinin incelenmesinden *önce gelmesini* intacetmez.

bunu yaptığı halde ölümünden sonra yayımlanan *Carnets*'lerinde bundan vazgeçmişti. Husserl'e gelince, daha 1935'te *Mythologie primitive* konusunda aynı Lévy-Bruhl'e şöyle yazıyordu: "Canlı ve geleneksel sosyalliğinin içine kapanmış bir insanlığın içine dalmak ve, tüm sosyal yaşamında ve oradan hareketle bu dünyayı –kendisi için bir "dünya tasarımı" değil gerçek olan bu dünyayı– sahiplenen bir insanlık olarak, onu anlamak, mümkün ve son derece önemli bir çabadır, bir büyük çabadır" (alıntı Merleau-Ponty, *a.g.e.*, s. 135). Aynı şekilde, Mauss'un *verme (bağış)* üstüne ünlü çalışmasına;[7] Lévi-Strauss'un *Giriş*'inde bu konuda sunmak istediği yapısalcı okuyuşa karşıt olarak, Claude Lefort'un getirdiği yorumun[8] doğrultusu da izlenmelidir: zira Mauss'un, bağışın özünde yatan sosyal veya kişiler-arası gerginlikleri formel olarak sistemleştirmekten çok, bağışı anlama yönünde gittiği kesindir. Bağışı, Hegelci "mücadele halinde bilinçler" diyalektiği ışığında aydınlatmayı deneyen Lefort'un açıklamaları fenomenolojik bir çizgidedir. Fenomenolog için sosyal hiçbir şekilde nesne değildir, yaşanmışlık olarak kavranır ve burada da, az önce psikolojide olduğu gibi, bu yaşanmışlığı, anlamını yeniden kurmak üzere, aslına uygun biçimde betimlemek söz konusudur; ama bu betimleme de ancak –kendileri de daha önce sosyalin nesnelleştirilmesinin ürünü olan– sosyolojik veriler üzerinden yapılabilir.

5. Birey ve toplum. Etnolojik problem. – Varoluş boyutu olarak alınan ve bizi çocuk psikolojisine götüren

7) *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950.

8) L'échange et la lutte des hommes (1951), *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978.

kökensel sosyalle ilgili önceki açıklamalar, belki sosyalin bireysel içinde bozulup nitelik yitirmesinin lehindeymiş gibi görünmüş olabilir. Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception*'daki kimi pasajları da bunu akla getirebilir. Gerçekteyse somut sosyolojik ve etnolojik araştırmalara bağlı olan fenomenoloji, bunlardan hareketle, bireyle toplum arasındaki geleneksel antinominin aşılmasını hedefler. Elbette sosyolojik ve psikolojik bilimlerin kendine-özgü karakterlerini kaldırmak söz konusu değildir; bu problem konusunda fenomenoloji Mauss'un tanımlamış olduğu[9] ve iki disiplinin aralarına katı sınırlar çizilmeksizin birlikte kapsanmasını savunan konuma uyar.

Oysa psikolojide olduğu gibi burada da kuram oluşturma sürecinin sonuçları bağımsız araştırmalarla aynı yönde gitmektedir. Örneğin Amerikan "kültüralist" okulu, *fiilen*, katılaşmış ve karşıt birey ve toplum kategorilerini bırakma noktasına varmaktadır. Kardiner, Cora duBois'nın Alor adaları kültürü üstüne araştırmalarını *basic personality* kategorisi ışığında ele alıp sürdürdüğünde, hem nedensel ve indirgeyici düşüncenin tutarsızlıklarına düşmeyen bir yaklaşım yöntemi, hem de psişiğin ve sosyalin üzerine kuruldukları *nötr* bir altyapı kuramı taslağı sunar. Bu nötr taban, fenomenolojik refleksiyon tarafından *Mitsein*'e ve kendi-için/öteki-için ilişkisine empoze edilen bir "adsız varoluşun" gereklerini oldukça iyi karşılar. Kardiner (tekrar ele alacağımız psikanalitik, hatta psikolojist bir postüla uyarınca) küçük çocuğun kültürel çevresi içindeki tümel deneyimini betimle-

9) Rapport de la psychologie et de la sociologie, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950.

meye, sonra da bu deneyimle o çevrenin kurumları arasındaki korelasyonları saptamaya çalışır, ve nihayet sonrakilerin, öncekinin izdüşümleri gibi işledikleri sonucuna varır.

Alorlu kadınlar üretim işlerini (tarım) üstlenirler; doğumundan on dört gün sonra, çocuk genel olarak el altında kim varsa (yaşça büyüğü, uzak akrabalar, komşular) ona bırakılır; çok düzensiz beslenir, açlık çeker ve karnı doyurulsa bile bununla anne imajı arasında bağlantı kuramaz; ilk öğrenme çabaları yönlendirilmez, hatta teşvik bile edilmez; tersine, çevresindekiler ona güler, alay eder, başarısızlıklarını yüzüne vurur, cesaretini kırarlar; ceza ve ödül sistemi kaypak, belirsiz ve öngörülemezdir ve her türlü istikrarlı davranış oluşturmayı imkânsız kılar; cinselliğin denetimi diye bir şey mevcut değildir. "Temel kişiliğin" karakterleri kabaca şöyle özetlenebilir: "Emniyetsizlik duygusu, kendine güven yokluğu, ötekine karşı ürkek kuşku ve sağlam duygusal bağlanmaya yeteneksizlik, erkeğin kadın karşısında ketlenmesi (*inhibition*), ideal yokluğu, bir girişimi sonuca götürme yeteneksizliği."[10] Bu kişilikle korelasyonlu olarak, bazı kurumlar bu ailevi engellenmelerden (*frustrations*) türemiş görünmektedir: dinsel yaşamın dogma ve ritüel olarak düşük yoğunlukta olması, üst-ben'in zayıflığıyla açıklanabilir; sıradışı şahıslara, iyilik yapıcı ruhlara inanç, çocuklukta yaşanan terk edilmişlikten türer; sanat hatta yapı tekniklerinde inisiyatif yokluğu kişilik zayıflı-

10) Lefort, La méthode de Kardiner, *CIS*, X, s. 118. Her faktörün negatif karakteri gözden kaçmayacaktır. Burada temel kişiliğin zımni olarak bizim kültürümüze göre ve onunla karşıtlık içinde tanımlandığı söylenemez mi? Bu görelik anlama düzeyinde kaçınılmazdır ve anlamanın imkânının da temelidir.

ğını ifade eder; evliliğin sallantılı ve boşanmaların sık oluşu, erkeğin kadın karşısındaki endişeli ürkekliği, cinsel ilişkide inisiyatifin hep kadında oluşu, erkeklerin tekelinde bulunan ve onlarda sık sık cinsel ketlenmelere neden olan "mali" işlemlerin önemi, [bütün bunlar] erkeklerin kadınlara karşı –kökleri çocuğun tarihinde bulunan– düşmanca duygularını ve çocuğun büyüme sürecini hem dıştan hem de içten kuşatan ürkek tedirginlik ve güvensizliği dile getirir. Kardiner kendi sonuçlarını bilmeyen psikologlara Alorlular üzerinde Rorschach testleri yaptırmıştı: sonuçlar onun yorumlarıyla aynı yönde çıkmıştır; ayrıca yaşam öykülerinin inçelenmesi de, çocukken yaşanan deneyimlerle kültüre entegre olma arasındaki korelasyonu –buna gerek varsa– daha da doğrulamaktadır.

Bireysel tarih verileriyle kollektif kültür verilerini birbirlerine bağlamak için birkaç kez korelasyon terimini kullandık. Anlamı bulanıkça olan bu terimi netleştirmek gerekiyor. Kardiner, birincil kurumlar-ikincil kurumlar ayrımını yaptığında bununla uğraşmaktadır. Birinciller, "temel ve kaçınılmaz adaptasyon problemleri çıkaranlardır; ikincil kurumlarsa birincillerin temel kişilik üzerindeki etkileri sonucu oluşurlar." Örneğin, "din" kurumunu ele alırsak, çocuk konusunda "terkedişçiliğin" hüküm sürdüğü Alor'da, *ego* şekillenmemiş kalır ve tanrıların imajlarını oluşturma becerisi gösteremez; eğitimin esnek ve ihmalci olduğu Markiz adalarında ise, din oluşturma ve uygulama ikincil konumdadır, her ne kadar dürtüsü annenin kayıtsızlığı olan kıskançlık, "dev anası"nın büyük rol oynadığı masallara yansırsa da... Buna karşılık Tanala'da, sert ataerkil eğitim ve cinselliğin sıkı kontrolü, kader kavramının son derece zorlayıcı

olduğu bir dinde dile gelir. Görülüyor ki, Kardiner ikincil kurumları, örneğin dini, temel kişiliğe bağlamaktadır: sadece mekanik biçimde değil, psikanalizci olarak, projeksiyon ve motivasyon kategorilerini kullanarak.. Temel kişiliğe gelince, bunun yapısı belli bir kültürün bütün üyelerinde ortaktır, ve son kertede bu kültürü *anlamanın* en iyi yoludur.

Tabiî Kardiner'in ifadelerinde birtakım bulanık yönler kalmaktadır; örneğin, –artık klasik olan bu eleştiri temel önemdedir– eğitim genel olarak temel kişilik için değil, sadece çocuk için birincil kurumdur. Birincil ve ikincil terimleri zamanda bir sıralanma ifade eder görünüyorlar, ancak bu zaman, kurumsal yapıları ayırdedilmeye çalışılan kültürün zamanı olamaz; o, psikolojik bireyin zamanıdır. Gerçekte, Alor'da eğitim kadınların yaşam standardına sıkı sıkıya bağlıdır, bu standart da, anlamak istenirse, "ikincil" kurumları da dahil olmak üzere toplumun tümüne gönderme yapar. Demek ki temel kişilik birincille ikincil arasında *aracı* olarak anlaşılamaz, çizgisel bir nedensellik değil bir motivasyonlar-arası ilişki [ağı] söz konusu olsa bile, zira bir kültürü oluşturan karmaşık motivasyonlar ağı ne kadar uzağa dek izlenirse izlensin, asla o kültürün üslûbundan sorumlu bir altyapı kuran birincil verilere erişilemez. Ancak Lefort'la birlikte *kurumların anlamlarını temel kişiliğin bağrında kazandıkları*, ve sadece bu kişiliğin etnolog tarafından aslına uygun olarak kavranmasının, ıraladığı kültürün etnologca anlaşılmasını sağladığı söylenebilir. Bu kişilik tümleşik (*intégré*) bir bütündür, ve herhangi bir kurumda değişiklik olursa, kişiliğin tüm yapısı harekete geçer. Örneğin Tanala'larda pirincin kuru tarımından sulu tarımına geçiş yalnız mülkiyet rejimini değil ailenin yapısını da, cin-

sel davranışları da değiştirir. Bu değişiklikler ancak Tana-la'ların pirinç tarımına atfettikleri anlamdan hareketle açıklanabilir, ve bu anlam da son kertede her türlü anlamın kaynağı olan temel kişilikte biçimlenir. Demek ki bu kişilik gerçekten Husserl'in sosyologa hedef gösterdiği "yaşayan sosyallik"tir, insanların bir toplumun "içinde" fiilen bir arada yaşamalarının etmenidir, ve kurumların berisinde "kültürleyici kültür"dür (Lefort). Böylece, birey özgül kendilik olarak mevcut değildir, çünkü, yaşam öykülerinin gösterdiği gibi sosyal *anlamına gelir*; zorlayıcı kendinde-şey olarak toplum da yoktur, çünkü bireysel tarihle *simgeleşir*.

Demek ki nesnel araştırmalar, yeniden ele alınırlarsa, psişiğin hakikatinin maskesini düşürebildikleri gibi, bize sosyalin hakikatini de geri verebilirler. Bu hakikat, bu hakikatler, tükenir şeyler değildir, çünkü somut insanların hakikatleridir; Mauss bunu biliyordu, ama aynı zamanda bunlara anlamlandırma (*signification*) kategorileriyle nüfuz edilebileceğini de biliyordu. Kültürelcilik (*culturalisme*) psikanalizin –daha önce cinsellik konusunda Merleau-Ponty tarafından düzeltilen– nedensel kategorilerine fazla bağlı kalmaktadır. İnsanın hakikati cinsellikte ve toplumda bile parçalara ayrılamaz; bu nedenledir ki her türlü nesnel yaklaşımın reddedilmesi değil, ama doğrultulması lâzımdır. Tümel bilim olan tarih, bu sonuçları her şeyden daha iyi doğrulayacaktır.[11]

11) Claude Lefort, *L'individu dans sa société*'nin (Gallimard, 1969) Fransızca baskısına giriş oluşturan ve *Les formes de l'histoire*'da (Gallimard 1978) tekrarlanan *Ambigüités de l'anthropologie culturelle: introduction à l'œuvre d'Abram Kardiner* başlıklı yazısında, Kardiner'in pozitivizmine, gerek sosyal olguya yaklaşımı gerek Freudcu kavramları kullanışı açısından ağır eleştiriler yöneltir.

IV. Bölüm

FENOMENOLOJİ VE TARİH

1. Tarihsel [olan]. – Önce tarih terimindeki çiftanlamlılığa işaret edelim: bu terim hem tarihsel gerçekliği hem de tarih bilimini göstermekte kullanılır. Bu çifte anlam, varoluşsal bir ikiliği dile getirir: tarih biliminin öznesi de tarihsel bir varlıktır. Hemen anlaşılacaktır ki, konumuzu ilgilendiren "bir tarihsel bilim nasıl mümkün olur?" sorusu, "tarihsel varlık, tarihsel gerçekliği bilim nesnesi olarak kavramak üzere, kendi doğasını [yani] "tarihsel varlıklığını" aşmalı mı ve aşabilir mi?" sorusuna sımsıkı bağlıdır. Bu doğaya tarihsellik (*historicité*) adı verilirse, bu ikinci soru şöyle olur: tarihçinin tarihselliği, tarihin, bilimlerin koşullarını karşılayan bir kavranışıyla bağdaşabilir mi?

Önce bizzat tarih bilinci üstüne kendimizi sorgulamamız gerekiyor: nesne-Tarih bilince nasıl gelir? Bu, zamanın akışıyla ilgili doğal deneyimimizden olamaz; özne "tarihin içinde bulunduğu için" zamansal değildir, ama "ancak tarihsel olarak varsa ve var olabiliyorsa, bu, varlığının derinliğinde

zamansal olduğu içindir".[1] Gerçekten de, *içinde* öznenin *kendinde bir tarihsel nesne olarak* bulunacağı bir tarih ne anlama gelirdi? Heidegger'in tarihsel şeye örnek verdiği eski bir mobilyayı alalım. Bu eşya sadece tarih biliminin muhtemel konusu olarak değil, kendinde tarihseldir. Fakat onu kendinde tarihsel yapan nedir? Herhangi bir şekilde hâlâ eskiden olduğu şey olması mı? Bu bile söylenemez, çünkü değişmiş, bozulmuş, yıpranmış, vb. dır. Öyleyse "eski", işe yaramaz olması mı? Fakat eskiden kalma olsa bile öyle olmayabilir. O zaman, bu mobilyada *geçmiş* olan nedir? Heidegger'in yanıtı: parçası olmuş olduğu "dünya". Böylece, bu şey [dünyası yok olduğu halde] hâlâ var kalmıştır, ve bundan dolayı şimdiye aittir ve ancak öyle olabilir; ama geçmiş bir dünyaya ait bir nesne olarak, şimdiye ait bu şey [aynı zamanda] geçmiştir de. Dolayısıyla, nesne gerçi kendinde tarihseldir, ama ikincil olarak; ancak vaktiyle "şimdi" olmuş bir insanlıktan, bir öznellikten ileri geldiği için tarihseldir. İyi ama, bu öznellik için vaktiyle şimdi olmuş olmak ne anlama geliyor?

Böylece, ikincil tarihselden birincil, daha doğrusu kökensel bir tarihsele gönderilmiş oluyoruz. Mobilyanın tarihsellik koşulu mobilyanın kendisinde değil, vaktiyle içinde bir yer tuttuğu insan dünyasının tarihselliğinde ise, bu tarihselin kökensel olduğunu hangi koşullar bize garanti eder? Bilinç tarihseldir demek, sadece onun için zaman gibi bir şey vardır, demek değil, *onun kendisi zamandır*, demektir. İmdi, bilinç daima bir şeyin bilincidir, ve bilincin gerek

1) Heidegger, *Sein und Zeit*, Corbin çevirisi; *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, s. 176.

psikolojik gerek fenomenolojik olarak açıklığa kavuşturulması, sonsuz bir yönelişsellik, yani "...nin bilinci" dizisi ortaya çıkaracaktır. Bu anlamda bilinç, hepsi de şimdiye ait yaşanmışlıklar (*Erlebnisse*) akısıdır. Nesnel yanda hiçbir tarihsel süreklilik garantisi yoktur; fakat, öznel kutba doğru, bu üniter yaşanmışlıklar akımının olabilirlik koşulu nedir? Ben'de bu yaşanmışlıklardan başka hiçbir şey yokken, çoğul yaşanmışlıklardan ben'e nasıl geçilebilir? "Bütün yaşanmışlıklarıyla böyle özel tarzda iç içe geçmiş olmasına karşın, bunları yaşayan 'ben' yine de *kendisi için* mütalâa edilebilecek ve incelenmeye *uygun* bir nesne işlemine tabi tutulabilecek bir şey değildir. Davranış ve kendini sunuş tarzları bir yana bırakılırsa..., açınlanabilecek hiçbir içeriği yoktur; kendinde ve kendisi için betimlenemez [bir şeydir]: saf ben, o kadar" (Husserl, *Ideen I*, 271). Demek ki, tarihsel bilim probleminin geliştirilmesinin bizi götürdüğü problem şimdi şudur: Tarih özneye nesneyle verilemediğine göre, öznenin kendisi, ilineksel değil kökensel olarak, tarihseldir. Böyle olunca, öznenin tarihselliği, birliği ve bütünlüğüyle nasıl bağdaşabilir? Bu ardışıklığın (*succession*) birliği sorusu evrensel tarih için de geçerlidir.

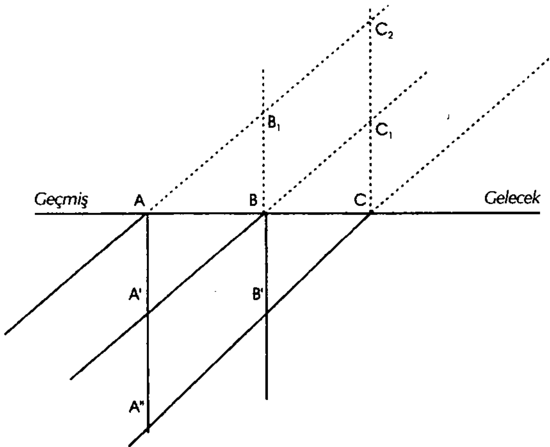
Hume'un ünlü bir formülü bu problemi daha iyi aydınlatabilir: "Özne, kendi kendini düşünen bir haller dizisinden başka bir şey değildir." Burada, adı geçen *Erlebnisse* dizisini görüyoruz. Bu dizinin birliği, bu dizide içkin bir düşünme eylemiyle veriliyor; fakat, Husserl'in işaret ettiği gibi, bu eylem de diziye fazladan bir *Erlebnis* olarak eklenecek, ve onun için de dizinin yeni bir sentetik kavranışı, yani yeni bir yaşanmışlık gerekecektir; o zaman, daha baştan tamamlanmamış, ve özellikle birliği daima tartışılacak bir dizi kar-

şısında kalacağız. Oysa ben'in birliği tartışılır değildir. "Şeylerin zamanını şimdilerin birbirini izleyişi olarak tanımlama hatasını "bilincin içinde" tekrarlarsak, bu zamanı içimize taşımakla hiçbir şey kazanmayız" (Merleau-Ponty, *Phén. Perc.*, 472); fenomenoloji işte bu noktada kendini Bergsonculuktan ayırmağa çalışır. Geçmişin *noesis* olarak bir "şimdi" iken, *aynı zamanda, noema* olarak, bir "artık yok" olduğu açıktır; öyleyse, zamanın *bilinçte* aktığını değil, tam tersine, bilincin, kendi şimdisinden hareketle, zamanı serimlediğini ya da kurduğunu söylemek lâzımdır. Bilincin şimdi bilinci olduğu "o-şey"i, ya "artık-yok" moduna, ya "henüz yok" moduna, ya da "var" moduna göre, yönelişselleştirdiği söylenebilir.

Ama o zaman da bilinç, zamanı kendi şimdisinden yola çıkarak serimlerse, bütün zamanlarla yaşıt olacaktır: zamanı kurucu bir bilinç zaman-dışı olacaktır. Bilincin şeylerde içkinliği gibi tatmin edici olmayan bir [fikirden] kaçınmak için, zamanın bilinçte içkinliğine, yani bilincin zamana göre aşkınlığına varıyoruz ki, bu da o bilincin zamansallığını açıklamasız bırakıyor. Bir anlamda, problemin ilk ortaya konuşundan beri bir adım bile atmamış sayılırız: bilinç, ve özellikle tarihlik (*historienne*) bilinç, hem zamanı sarıyor, hem de zaman tarafından sarılıyor. Fakat başka bir anlamda, biz problemi doğru olarak koyma kaygısıyla, çözümünün ne olabileceğini önceden düşünmeden geliştirdik: zaman, dolayısıyla tarih, kendinde kavranabilir değildir, tarihe ait [var olan] bilince gönderilmelidir; bu bilinçle tarihi arasındaki içkin ilişki, ne gelişen bir dizi olarak yatay, ne de tarihi koyan aşkınsal bilinç olarak dikey doğrultuda anlaşılabilir; zira bir çokluktan bir birlik çıkarılamadığı gibi,

zaman-dışı bir birlikten de zaman-içi bir süreklilik elde edilemez.

2. Tarihsellik. – Son olarak, bilincin zaman-içiliği (zamansallığı) konusunda durum nedir? "Şeylerin kendisinin" yani zaman bilincinin betimine dönelim. Ben bir "mevcudiyetler alanına" (şu kâğıt, şu masa, bu sabah) angaje bulunuyorum; bu alan bir "geçmişi tutuşlar" (*rétentions*) ufku olarak (bu sabahın başlangıcını hâlâ "elde" tutuyorum) geri uzanıyor ve bir "geleceği tutuşlar" (*protentions*) ufku olarak (bu yarı-gün bir yemekle sona erecek) ileri fırlatılıyor. Ama bu ufuklar devingen: az önce şimdi olan ve *dolayısıyla öyle konmamış olan* bu an, benim mevcudiyetler alanımın ufkunda belirmeye başlıyor, onu yakın geçmiş olarak kavrıyorum, onu tanıdığıma göre ondan kop-



muş değilim. Sonra daha uzaklaşıyor, artık onu dolayımsızca kavrayamıyorum, onu ele almak için yeni bir kalınlığı geçmem gerekiyor. Merleau-Ponty (*Phén. Perc.*, 477) yukarıdaki şemanın ana hatlarını Husserl'den (*Zeitbewusstsein*, § 10) alıyor.

Burada yatay çizgi şimdiler dizisini, eğik çizgiler o şimdilerin sonraki bir şimdiden görülen eskizlerini, dikey çizgiler de hep aynı şimdinin birbirini izleyen eskizlerini gösteriyor. "Zaman bir çizgi değ il, bir yönelişsellikler ağıdır." A'dan B'ye kaydığım zaman, A´'dan bakarak A'yı elde tutarım, ve böyle devam ederim. Böylece sadece problemin geri atılmış olduğu söylenecek: yaşanmışlıklar akısının birliğini açıklamak söz konusuydu, dolayısıyla burada A´ 'nın A ile, sonra A´´ 'nın A´ ve A ile, vb. dikey birliğini koymak gerekiyor. B'nin A ile birliği sorununun yerine A´ 'nın A ile birliği sorunu konuyor. Merleau-Ponty'nin, Husserl ve Heidegger'den sonra, bizim "tarihlik" bilinç problemimiz için temel nitelikte bir ayrım yaptığı yer tam burası: uzak bir geçmişin *maksatlı* anısı ve *istemli* anımsanışında, gerçekten de, örneğin *şu* sevinci çıkıp geldiği zamana iliştirmeme, yani yerini saptamama, imkân veren tanılama sentezlerine de yer vardır. Fakat bu entellektüel operasyonun –ki tarihçinin yaptığı budur– kendisi de doğal ve ilk-öncel bir birliği varsayar ki, bununla benim A´ 'da eriştiğim, bizzat A'dır. Buna göre, A'nın A´ tarafından başkalaştırıldığı ve belleğin de anısını sakladığı şeyi dönüştürdüğü söylenecektir: psikolojide beylik bir önerme. Buna Husserl şöyle yanıt verir: tarihselciliğin temelinde yer alan kuşkuculuk, kuşkuculuk olarak kendini yadsır, çünkü başkalaştırmanın anlamı, *başkalaştırılan o-şeyin*, yani bizzat A'nın, *bir şekilde bilindiğini*

içerir. Demek ki A'nın, eskizleriyle bir tür *edilgin sentezi* vardır, tabiî bu deyimin zamansal birliği açıklamadığı, ancak bu sorunu doğru olarak koymayı sağladığı anlaşılmak şartıyla...

Yine belirtmek gerek ki, B, C olunca, B, de B´ olur ve eşzamanlı olarak daha önce A´ 'ya düşmüş olan A, bu kez A´´ 'ya düşer. Başka deyişle, bütün zamanım yerinden oynar. Ancak opak eskizler üzerinden kavrayabildiğim gelecek o-şey, sonunda bana bizzat gelir; C2, C1'e "iner", sonra C'de, mevcudiyet alanımda kendini verir; ve ben bu mevcudiyet üstüne düşünürken, mevcudiyetim şimdi D'ye atlamış olduğu ölçüde, C benim için "artık yok" modunda eskizleşir. İmdi, eğer bütünlük bir anda verilmişse, bu *yaşanmışlıklar dizisinin sonradan birleşmesi diye gerçek bir problem olmadığı* anlamına gelir. Heidegger problemi bu koyuş tarzının (çok sayıda halin *a posteriori* sentezi), "*On*'un[2] içinde kaybolmuş" varoluş olan "gayri-sahih" varoluşun tipik özelliği olduğunu gösterir. İnsan gerçekliği (*Dasein*), der, "sonradan, zihin dağınıklığının dışında, bir şekilde tekrar toplanacak, ya da hiç yoktan derleyen ve toplayan bir birlik icat edecek şekilde kaybolmaz" (*Sein und Zeit*, *loc. cit.*, 198). Daha ilerde de, "zamansallık (*temporalité*), şimdiye gelirken geçmişe giden gelecek olarak zamansallaşır" diye yazar (alıntı Merleau-Ponty, 481). Demek ki, içsel zamanın birliğini açıklamak gereği yoktur; her şimdi bir "artık yok"un varlığını alıp onu geçmişe kovar, ve kendisini geçmişe kovacak olan

2) Belirtilmemiş özneyi gösteren 3. şahıs adılı: *homme* = > *on* (Almanca *man*). Türkçe'de bazen belirsiz anlamda "insan" sözcüğüyle, daha çok da eylemin edilgin çatısıyla ifade edilir. (ç.n.)

bir "henüz yok"un varlığını önceler; şimdi kapalı değildir, bir geleceğe ve bir geçmişe doğru kendini aşar; benim şimdim, Heidegger'in dediği gibi, asla bir *in-sistance*, bir dünyada içerilmiş bir varlık, değil, bir *ex-sistance*, ya da bir *ek-stase*'dır ["dışta duruş"], ve son kertede eğer ben bir zamansallıksam, bir yönelişsellik olduğum içindir.[3]

Tarih bilimi problemine geçmeden önce, bu önermeye ilişkin bir belirtme gereklidir: bu, zamanın öznel olduğu ve nesnel zaman olmadığı anlamına mı geliyor? Bu soruya hem evet hem de hayır diye yanıt verilebilir. Evet, zaman özneldir, çünkü zamanın bir anlamı vardır, ve eğer bir anlamı varsa bu, biz kendimiz zaman olduğumuz içindir, nasıl ki dünyanın da bizim için bir anlamı, biz bedenimizle, vb. dünya olduğumuz için vardır, ve fenomenolojinin başlıca derslerinden biri işte budur. Ama bununla birlikte zaman nesneldir de, çünkü onu –kendisi zamandan bağışık– bir düşünme eylemiyle biz kendimiz kurmuyoruz; dünya gibi zaman da bilinç için daima bir *déjà*'dır [öncel bir şey], ve bu nedenledir ki zaman bizim için dünyadan daha saydam değildir; dünyayı araştırmak durumunda olduğumuz gibi, zamanın da "içinde dolaşmak", yani kendimizi geliştirerek zamansallığımızı geliştirmek durumundayız; biz özü *a priori* tanımlanmış veya tanımlanabilir, kendi üzerine kapalı öznellikler, kısacası kendileri için oluşun dehşet verici ve açıklanamaz devasa bir kaza sayılacağı monadlar değiliz, ne

3) Husserl'in "yaşayan şimdi" kuramı, basılmamış eserlerinden çıkarılabildiği şekliyle, Tran-Duc-Thao tarafından serimlenmiştir: a.g.e., 139 dev. Ayrıca bkz. J. Derrida'nın *Geometrinin Kökeni*'ne (çev.: Derrida, PUF, 1962) yazdığı mükemmel Giriş.

isek o oluyoruz ve ne oluyorsak oyuz, bir defada ve değişmezcesine atfedilebilir bir anlamımız yok, oluşum halinde anlamımız var, ve bu yüzden geleceğimiz nisbeten belirlenmemiş, davranışlarımız da psikolog için nisbeten öngörülemezdir, bu yüzden özgürüz.

3. **Tarih felsefesi.** – Artık bilinç için tarihin nasıl var olabildiğini biliyoruz: bilincin kendisi tarihtir. Tarih bilimi üstüne her türlü ciddi düşünme etkinliği bu noktadan başlamalıdır. Kitabında kendini bilme [olayının] incelenmesine bir bölüm ayıran Raymond Aron da (*Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1938), aynı sonuçlara varır: "Kimliğimizin bilincine zamandan geçerek varırız. Kendimizi her zaman, ebediyen tek seyircisi olacağımız o aynı çözülemez ve apaçık varlık olarak hissederiz. Fakat bu duygunun istikrarını sağlayan izlenimleri [herhangi bir yoldan] dile, hatta akla getirmemiz imkânsızdır" (59). Benim tarihimi tanımlamak isteyen psikologu başarısızlık bekler, zira bu tarih özü itibariyle tamamlanmamış, yani tanımlanamazdır; ben bir *obje* değil bir *proje*'yimdir; sadece olduğum şey değil aynı zamanda olacağım şey, olmuş ve olacak olmak istediğim şey'imdir de. Fakat bilinç için var olan bu tarih, kendi tarihinin bilincinde tükenmez; tarih, artık *Dasein*'le değil, *Mitsein*'le, yani insanların tarihiyle ilişkili "evrensel tarih"tir de...

Ego için bir *alter ego*'nun nasıl var olabileceği sorusunu tekrar sormuyoruz. Onun bütün insan bilimlerinin içinde zımnen var olduğunu gördük. Sadece nesne-tarihin kendini tarihçiye özel ve tipik olarak nasıl sunduğu üzerinde duracağız.

Bunu im ve işaretler, kalıntı ve kırıntılar, anıt ve anlatılar, [kısacası] imkân dahilinde bir malzemeyle yapar. Heidegger'in bahsettiği o mobilya bile kendiliğinden bizi geldiği dünyaya geri gönderir. Tarih biliminin çalışmasından önceye ait, geçmişe doğru açık bir yol vardır; bu yolu bize bizzat im ve işaretler açar, imlerden hemen anlamlarına kayarız; ama bu, o imlerin anlamlarını açık bir biçimde bilmekteyiz ve bilimsel tematizasyon anlamamıza hiçbir şey ilave etmez demek değildir; ancak bu tematizasyon, geçmişin bu kuruluşu, denildiği gibi, bir yeniden kuruluştur; tematizasyona çıkış noktası olan imlerin daha başta bir geçmiş anlamını içlerinde taşıyor olmaları gerekir, yoksa tarihçinin söylemini masaldan nasıl ayırdedebiliriz? Burada anlamın açıklığa kavuşturulması sürecinin sonuçlarını yeniden buluyoruz; tarih aracılığıyla, elbette bir refleksiyon çabasıyla yeniden kurup eski haline getirmemiz gerekecek olan (Aron) bir kültürel dünyayı karşılamağa çıkarız; ama aynı zamanda bu kültürel dünya da, kültürel dünya olarak, bizi karşılamağa çıkar; kalıntı, anıt, anlatı tarihçiyi, her biri kendi tarzına göre, tanıklık ettikleri kollektif evrenin taslak olarak belirdiği bir kültürel ufka gönderirler, ve imlerin tarihsel varlığının bu kavranışı ancak tarihçinin de bir tarihselliği olduğu için mümkündür. “”Geçmişe” doğru geri dönüş sürecini harekete geçiren, malzemenin ne birleşimi, ne ayıklanışı, ne de güvenirliğidir; bütün bunlar daha önceden... tarihçinin varoluşunun tarihselliğini varsayar. Tarihi varoluşsal düzeyde bilim olarak temellendiren işte bu tarihselliktir, en az gözle görülür hükümlere, “meslek icabı” yapılan düzenlemelere varıncaya kadar” (*Sein und Zeit, loc. cit.*, 204). Ve R. Aron: “Aşağıdaki tüm

analizlerde egemen olan fikir şudur: insan tarihin içinde olmakla kalmaz, araştırdığı o tarihi kendi içinde taşır" (*loc. cit.*, 11). Dolayısıyla, im ve işaretler kendilerini tarihçiye dolaysızca bir tarih anlamını yüklenmiş olarak sunarlar, ancak bu anlam saydam olmadığı için tarih biliminde kavramsal bir geliştirim süreci gereklidir. "Tarih yaşam düzeyine değil tin düzeyine aittir" (Aron, *a.g.e.* 86). Bunun anlamı, tarihçinin, [yukarda adı geçen] harekete geçirilişi temel alarak, birtakım yasalar değil, bireysel olaylar da değil, ama "geçmişte fiilen varolmuş bir olabilirliği" ortaya çıkarması gerektiğidir (Heidegger, *loc. cit.* 205). Fakat buna ulaşmak için, Heidegger ne derse desin, tarihçi yeniden kurma işini kavramlarla yapmak zorundadır. "Oysa," der Aron, "her zaman aralarında seçim yapabileceğimiz birçok sistem vardır, çünkü ide yaşama göre hem içkin hem de aşkındır." Bundan şunu anlayalım: verilmiş belli bir tarihsel oluşun "içinde" bu oluşun bir anlamı (ekonomik, tinsel, hukuksal, vb. bir "mantık") vardır, fakat bu anlam veya "mantık" tarihçinin –bu oluş hakkında bir seçimle eşdeğerli– bir edimiyle açığa çıkarılmak durumundadır. Bu seçim açık veya örtülü olabilir, fakat bir tarih felsefesine dayanmayan tarih bilimi yoktur. (Raymond Aron'un titiz ve ayrıntılı analizlerinin hepsini buraya alamıyoruz.)

Tarihçi için oluşu kavramsal olarak geliştirme zaruretinin bir felsefenin değil bir bilimsel yöntemin işe koşulmasını gerektirdiği söylenecektir. Hayır, diyor R. Aron, çünkü tarihsel gerçeklik, fiziksel gerçeklik gibi özü bakımından kurulmuş değil, özü bakımından açık ve tamamlanmamıştır; fizikte tutarlı bir söylem vardır, çünkü fizikçi için bile tutarlı bir fiziksel evren vardır; tarihsel evren ise gerçi tutarlı

olabilir, ama yine de tarihçi için bu tutarlılık "atfedilebilir" değildir, çünkü bu evren kapalı değildir. Waterloo elbette "geçmiş", Birinci İmparatorluğun tarihi de tamamlanmıştır; fakat oluşun bu anına bir an gibi yaklaşırsak, tam da bu yüzden ona isabet kaydedemeyiz, çünkü dünyalarını ("geçmişte fiilen varolmuş olan bu olabilirliği") eski halinde yeniden kurmaya yeltendiğimiz aktörler için, bu an zorunsuz olabilirliklerden oluşmuş muğlak bir ufukta profil olarak belirmekteydi. Olan olduktan sonra İmparatorluğun düşüşünün zorunlu olduğunu söylüyoruz, ama bu, "olan olduktan sonra" dediğimize göre, söz konusu Tarihin tarihini kendisi de tarihsel olan bir gözlemevinden yaptığımızı itiraf etmek demektir; o zaman da yaptığımız tarih aşkınsal bir bilim olmaz. Öyleyse nedir? "Tarihsel bilim, bir insan topluluğunun kendisi hakkında edindiği bir bilinç biçimidir" (Aron, *a.g.e.*, 88), ve böyle olduğu ölçüde içinde geliştirildiği tarihsel durumdan ve bizzat bilim adamının isteminden ayrılamaz. Oluşun belli bir anı üstüne yapılan yorumlar, içinde yapıldıkları oluş anının fonksiyonu olarak değişiklik gösterirler. Ortaçağ, XVII. hatta XIX. yüzyıl için aynı şey değildi. Fakat, tarihçinin çabasının birinci postülası olmak üzere, yorumlanan gerçekliğe tam tamına uyacak bir yorum düşünülemez mi? R. Aron yine hayır diyor, çünkü bu kesin yorum ya doğa bilimlerinin nedensel modeline (örneğin basit ekonomizm) göre olacaktır; böyle bir yorumsa tarihsel gerçekliğin bütününü yakalayamaz, tümel bir oluşa uygulanamaz ve şu veya bu "faktöre" öncelik tanıyan özgür bir yaklaşımın ürünü olur; ya da "anlama", yani geçmişi anlamını kavrayarak benimseme, modeline göre olacaktır; ancak bu anlam da bize dolay-

sızca saydam olarak verilmemiştir. Nedensellikle anlamanın her birinin kendine göre sınırları vardır. Bu sınırları aşmak için tümel oluş üstüne, geçmişi yeniden ele almakla kalmayıp tarihçinin şimdisini de geçmiş –yani bir geleceğin önünde beliren bir profil– olarak kavrayan bir varsayım kurmak, bir tarih felsefesi yapmak lâzımdır. Fakat bu tarih felsefesinin kullanılışı, zaman-dışılık iddiasında bir düşüncenin zamandaki içkinliğini ifade eden bir felsefe tarihiyle koşullanmıştır. Örneğin marksizm o zaman gözümüze bir bilim olarak değil bir ideoloji olarak, nesnel bir bilgi olarak değil gelecek üstüne politikacılar tarafından yapılmış bir varsayım olarak görülür. Peki o zaman tarihselciliğe, yani kuşkuculuk, kadercilik ve kayıtsızlık getirecek anlamsız bir oluşun kabulüne mi düşülmüş olur? O bile değil, çünkü tarihselciliğin kendisi de tarihsel olarak pozitivizmin bunalımına bağlıdır ve savları –ki negatiftirler– kendilerini başkalarından daha çok mutlak doğru olarak sunamazlar: her türlü kuşkuculuk gibi o da kendi kendini yadsır.

4. **Tarih bilimi ve tarihsellik.** – R. Aron'un hangi doğrultuya yöneldiği görülüyor; fenomenolojinin sağ kanadı diyebileceğimiz şeyi oldukça iyi temsil ediyordu, ve çalışmaları yukarda anılan Monnerot'nun kitabıyla ortak ölçüye vurulabilir olmasa bile, o da, esinini aldığı entellektüalizm yüzünden, tarihi, [Monnerot'nun] sosyolojiye uyguladığına benzer bir indirgemeye tabi tutuyordu. Tarihin mekanist bir yorumunun reddedilmesi gerektiği su götürmez; ancak, kapsamlı bir yöntemin mutlaka bir felsefe *sistemi* içine uzanmasının gerekli olmadığı da en az o kadar açıktır.

Tarihçinin dikkatini yönelttiği o *Mitsein*'de eskiden yaşayan insanların yokluğu, gerçi onun görevini etnologunkinden daha karmaşık kılmaktadır; fakat incelenmekte olan tarihsel "dönem"in vaktiyle temsil etmiş olduğu o "eşzamanlılığın" (*synchronisme*) bir anlam sakladığı da bir gerçektir, yoksa insanın tarihi olmazdı. [Bu olduğuna göre], bu anlamın bir şekilde bizi çağırması, dolayısıyla o dönemle bugünün ve bizlerin aramızda kökensel bir iletişim, bir tür "suçortaklığı" bulunması gerekir; bu ilişki, ilke olarak, söz konusu geçmişin anlaşılma imkânını garanti eder. Özetle, R. Aron, Dilthey'den sonra, oluşun kesintililiği üzerinde duruyordu, o kadar ki sonunda, bir dönemden ötekine, anlayıcı düşüncenin geçiş yolu tıkanıyor ve tarihçinin bir küme kavram kullanması, bunları körü körüne geçmişin üzerine fırlatıp, empirik bir kimyacı gibi, gelecek tepkiyi beklemesi gerekiyordu. Fakat bu kesintililik mevcut değildir, çünkü bir tarih vardır, yani insanların geçmişlerini durmadan yeniden ele almaları ve geleceğe doğru bir *protension*'ları vardır; tarihsel sürekliliği kaldırmak, oluşta anlam bulunduğunu yadsımaktır; oysa oluşta anlam olması gerekir, sadece insanlar bu anlamı düşündükleri ya da tarihin anlamı üstüne sistemler imal ettikleri için değil, yaşayarak ve birlikte yaşayarak anlam salgıladıkları için..

Bu anlam, tam da oluş halinde bulunduğu için, muğlaktır. Tıpkı bir öznelliği kesinlikle nitelemekte kullanılabilecek bir anlamın olmaması gibi –çünkü bu öznellik onu biraz daha iyi tanımlayacak imkânların açık olduğu bir geleceğe doğru fırlatılmış durumdadır– tümel bir tarihsel konjonktürün anlamı (yönü) de bir defada ve kesinlikle atfedilebilir değildir, çünkü bundan etkilenmekte olan global

toplum mekanik yasalarına göre evrilen bir şey gibi kavranıp tanımlanamaz, ve bu karmaşık sistemin herhangi bir etabını *bir tek* etap değil bir olasılıklar yelpazesi izler. Olabilirlikler sayısız değildir ve bundan dolayı tarihte anlam vardır, ama yine de birden çokturlar ve bu yüzden bu anlam kolayca okunamaz. Son olarak, bu açık gelecek, açık olduğu ölçüde, bizzat şimdiki konjonktüre aittir, ona fazladan eklenmiş değildir, orada kendi özündeymiş gibi sürüp giden de bu konjonktürdür; bir genel grev sadece olduğu şey değil, aynı zamanda ve aynı derecede olacağı şeydir; başarısızlıkla ve işçi sınıfının gerilemesiyle sonuçlanırsa, sonraki aşamanın niteliğine göre bastırılmış bir ayaklanma, bir artçı muharebesi ya da bir uyarı olarak anlaşılacak ya da siyasal greve dönüşerek açıkça devrimci bir anlam kazanacaktır; her durumda anlamı, tarihsel gelişme süreci boyunca, etaptan etaba [şimdiye doğru] gönderilir, ve bu yüzdendir ki, [bu olayın] kesin denebilecek bir anlamı yoktur, çünkü söz konusu gelişme hiçbir zaman tamamlanmaz.

R. Aron'un yanılgısı tarihin anlamını, az önce sosyolojinin de bize gösterdiği şekilde, bu anlamın yaşanmışlığının değil düşüncesinin düzeyine yerleştirmesinden ileri gelir.[4] Tarihçinin bir dönemin anlamlı nüvesini, yani insanların oluş "mantığının" onu çıkış noktası alarak olayların içinden açıkça kendini gösterip bunları bir hareket halinde örgütlediği şu "kültürleyici kültürü", yeniden kurarken kar-

4) Aynı tutum *Opium des intellectuels*'de de görülür (Calmann-Lévy, 1955); Aron burada tarihin anlamı tartışmasına şu son noktayı koyar: "Son tahlilde tarihin anlamı bizim felsefemizin ona atfettiği anlamdır." (171)

şılaştığı güçlükler, aynı şekilde etnologun da güçlükleri değil midir? Elbette, tarihçi "tarihsel" toplumları konu aldığı ölçüde, ayrıca hareketin nedenini ortaya çıkarmak, bir kültürün evriminin örtüsünü kaldırmak ve etaplarının her birindeki olabilirlikleri toplamak da onun görevidir. Tıpkı "muhayyel bir transpozisyonla ilkel toplumun nasıl kendi üzerine kapandığını, dönüşmekte olduğunun bilincine varmaksızın oluşa katıldığını, ve bir bakıma kendini durağanlığının fonksiyonu olarak kurduğunu anlamak" söz konusu olduğu gibi, "anlamın hareketini, olabilirliklerin çokluğunu, hâlâ açık olan tartışmayı yakalamak için de ilerleyici toplumun gidiş sürecinin içine yerleşmek" söz konusudur (Lefort, anılan makale, *Les Temps Modernes*, Şubat 1951).

Demek ki, tarihçinin kendisi tarihin içinde "yakalanmış" ve düşüncesi diğer olaylar gibi bir olay olduğu için, kurduğu tarih geçersizleşecek ve bu düşünce de doğru olamayacak, ve kendisinin de geçici bir *Weltanschauung* ifade etmekle yetinmesi gerekecek değildir. Husserl tarihselci öğretiyi protesto ve felsefeden bir *kesin bilim* olmasını talep ettiğinde, tarihin dışında bir doğruluk tanımlamaya çalışmaz, aksine, kendi hakikati anlayış tarzının tam ortasında durur: hakikat zaman-dışı ve aşkın bir nesne değildir, oluşun akışı içinde yaşanır, başka yaşanmışlıklarca sonsuza dek düzeltilecek, demek ki "tüm-zamansal" (*omni-temporelle*) ve gerçekleşme yolunda bir şeydir, ve hakkında Hegel'in dediği denebilir: o bir neticedir (*résultat*), ancak şu nüansla ki, tarihin sonsuz olduğunu biliriz. Tarihçinin tarihselliği ve toplumsal birlikte-yaşama [mekanizmasının] çarklarından biri olması, tarih biliminin yapılmasını engellemez, tam tersine, [bu nitelikler] onun olabilirliğinin koşulla-

rıdır. R. Aron "bir tarih felsefesinin olabilirliği son kertede tarihe karşın bir felsefenin olabilirliğiyle karışır" (*a.g.e.*, 320-321) diye sözünü bağladığında, zaman-dışı ve değişmez hakikatin dogmatik bir tanımını zımnen kabul etmiş olur. Gerçekten de bu tanım onun tüm düşüncesinin merkezinde yer alır, örtülü kalmış tam bir felsefi sistemi gündeme getirir ve –son dönem Husserl'in kuvvetle ifade ettiği– devingen hakikatin yakalanmasıyla kökten çelişkili bulunur.

Demek ki fenomenoloji bir tarih felsefesi önermez, ama bu bölümün başında sorduğumuz soruya olumlu yanıt verir, tabiî bilim sözcüğünün anlamı mekanikliğe indirilmez ve sosyoloji konusunda ana hatları çizilmiş olan yöntemsel gözden geçirme hesaba katılırsa.. Fenomenoloji tarih biliminin verilerini refleksif bir tarzda yeniden ele almayı, kültürün ve bu bilimle tanımlanan dönemin yönelişsel bir analizini, ve –sayesinde o kültürle o dönemin anlamının örtüsünün altından belirdiği– tarihsel somut *Lebenswelt*'in yeniden kurulmasını önerir. Bu anlam hiçbir durumda önceden varsayılamaz ve tarih, siyasal, ekonomik, ırksal vb. şu ya da bu "faktörün" içinden okunamaz; anlam alt katmandadır, çünkü kökenseldir, "şeylerin kendisi" kılavuz alınırsa ön-varsayım yapılmadan ele geçirilmesi gerekir. Bir kültürün ve oluşunun anlamının yeniden kavranmasının olabilirliği, ilke olarak, tarihçinin tarihselliğinde temelini bulur. Fenomenolojinin kendisinin de tarihin içinde yer alışı, ve Husserl'e göre insanı tanımlayan gerekçeyi kurtarma şansı olarak tanılanışı, alana sadece saf mantıksal bir meditasyonla değil, halihazır tarih üstüne bir refleksiyonla girmeye yeltenişi, kendisini zamanın dışında bir

felsefe veya tamamlanmış bir tarihi özetleyen mutlak bir bilgi olarak anlamadığını gösterir. O kendine bir kültürün oluşu içinde bir an olarak gözükür, ve *hakikatini*, *tarihselliği* tarafından yalanlanmış olarak görmez, çünkü bizzat o tarihselliği hakikate açılmış bir kapı yapar.

Fenomenolojinin kendine atfettiği bu tarihsel anlam, ona çok farklı başka bir anlam atayan marksizm tarafından tartışma konusu edilir.

5. Fenomenoloji ve marksizm. – *a) Üçüncü yol.* Önce, fenomenolojiyi marksizmden ayıran *aşılamaz* karşıtlıkları belirtmek uygun olur. Marksizm bir materyalizmdir; maddenin tek gerçeklik olduğunu ve bilincin de maddenin özel bir "modu" olduğunu kabul eder. Bu materyalizm diyalektiktir: madde, itici gücü önceki aşamanın sonraki tarafından ortadan kaldırılması, korunması ve aşılması olan bir harekete göre gelişir; bilinç bu aşamalardan biridir. Burada benimsemiş olduğumuz perspektifte, bu ifade özellikle şu anlama gelir: her *maddesel* form, içinde bir *anlam* taşır; bu anlam her türlü "aşkınsal" bilinçten bağımsız olarak vardır. Hegel tüm reel'in rasyonel olduğunu öne sürerken bu anlamın varlığını kavramış oluyordu, fakat bunu, doğanın ve tarihin sadece [onun] gerçekleşmesi olduğu[nu söylediği] bir sözde-Tin'e atfediyordu. Marksizm ise, aksine, bütün idealizmlerin yaptığı gibi varlıkla anlamı ayırmayı reddeder.

Elbette Husserl'in üçüncü dönemine ait fenomenoloji de bu ayırmayı reddeder görünür; örneğin bunun en önemli temsilcisi Merleau-Ponty'nin, "dünyayı tanımlayabilecek 'imlerde anlamın kavranışı'ndan" bahsederken [yaptığı

gibi]. Fakat asıl sorun, hangi "dünyanın" söz konusu olduğudur. Burada özellikle belirtmeye özen gösterdik ki, hakikat üstüne Husserlci meditasyonun sonunda ulaştığı dünya, "maddesel" dünyayla karıştırılmamalıdır; o, bizim de yaptığımız gibi, bilinçten, hiç olmazsa kurucu özneden, hareketle tanımlanır. Husserl, öznelliğin oluş süreci içinde gerçekleştiği şekliyle dünyanın kuruluşunun *Lebenswelt*'e, yani söz konusu öznelliğin edilgen sentezler yoluyla "ilişkide" olduğu muhayyel bir dünyaya, dayandığını söylüyordu. Jean Wahl bu konuda (*RMM*, 1952) empirizm taslağı sonucuna varıyor. Biz öyle olduğunu sanmıyoruz, çünkü hâlâ *indirgenmiş* bir öznellik ve doğal gerçekliğin dünyası olmayan bir dünya söz konusuydu; ayrıca Husserl de empirizmin bin defa eleştirilmiş olan hatalarına düşmek istemiyordu. Thao'nun gayet iyi ifade ettiği gibi, "yaşanmışlığın derinliklerinde keşfedilen doğal gerçeklik, indirgemeden önce bilince verilmekte olan gerçeklik değildir" (*a.g.e.*, 225). Söz konusu olan gerçeklik, Merleau-Ponty'in ardından bizim de varoluş, kökensel dünya adını verdiğimiz gerçekliktir; ve fenomenoloji ile, onu mümkün olan her türlü nesnelci kavrayıştan kurtarmaya her zaman büyük özen göstermişizdir. Demek ki bu gerçeklik öznel olmadığı gibi nesnel de değildir; *nötr* ya da çift-anlamlıdır. İndirgemeden önceki doğal dünyanın gerçekliği, yani son kertede *madde*, fenomenoloji için kendinde anlamdan yoksundur (*bkz.* Sartre); yine Thao'nun belirttiği gibi varlığın farklı bölgeleri birbirlerinden ayrılmış bulunurlar, ve örneğin "insan tarafından işlenen madde artık madde değil, "kültürel nesne"dir" (*a.g.e.*, 225-226). Bu madde anlamını ancak onu fiziksel gerçeklik olarak koyan kategorilerden alacaktır, öyle ki so-

nunda, varlığın ana bölgelerinin ayrılması yüzünden varlıkla anlam da birbirinden ayrılmış bulunurlar. Anlam sadece kurucu bir öznelliğe gönderme yapar; fakat bu öznellik bu kez, kendisi de oluş halinde bulunan ve içinde gerçekliğin tüm anlamlarının oluşum (*Sinngenesis*) tarzlarına göre kurulduğu nötr bir dünyaya gönderme yapar. Böyle olunca, der Thao, fenomenolojinin çelişkisi hoşgörülemez gibi görünür. Zira tüm gerçekliğin anlam çökeleğini elinde tutan bu nötr dünyanın, doğanın kendisinden, daha doğrusu diyalektik hareketi içinde maddeden, başka bir şey olamayacağı açıktır. Bir anlamda, indirgemeden önceki dünyanın, kurucu öznelliğin analizinden sonra bulunan dünyayla aynı şey olmadığı hâlâ doğrudur: gerçekten de birincisi, içinde insanın yabancılaştığı "yutturmaca" bir evrendir, ama o zaten gerçeklik değildir ki! Gerçeklik, fenomenolojinin betimlemesi sonunda bulunan ve yaşanmışlığın, hakikatinin köklerini içine saldığı evrendir. Fakat "yaşanmışlık sadece *fiilen reel* olan yaşamın soyut bir görünümüdür", fenomenoloji onda "bu duyulur yaşamın maddesel içeriğini" kavramayı başaramamıştır. Aşkınsal idealizmin sonuçlarını korumak ve aşmak için, onu –son baştan çıkarıcısı "tümel kuşkuculuğa" düşmekten kurtaran– diyalektik materyalizmle uzatıp sürdürmek gerekir; Thao, Husserl'in son yazılarında, öznelliğe "gerçeklik yüklemleri" geri verilmediği takdirde kendisine kaçınılmaz gibi görünen bu düşüş olasılığının belirdiğini görür.

Thao'nun dikkate değer kitabını burada tartışamayız. Ne olursa olsun, iki savın birbirine indirgenemezliğini açıkça ortaya koyuyor, çünkü marksizm fenomenolojiyi koruyarak aşmayı amaç edinmek istese bile, bunu ancak köken-

sel öznelliği madde olarak tanılamak pahasına yapabilir. Lukács'da (*Existentialisme et marxisme*, Nagel, 1948) oldukça farklı bir marksist eleştiri buluyoruz: fenomenolojiye düşüncesini içerden ele alarak değil, onu "davranış" olarak açıklayıcı tarzda inceleyerek saldırıyor. Bir bakıma önceki eleştiriyi tamamlıyor, çünkü fenomenolojinin tarihsel anlamı yüzünden değer yitirmek bir yana, onda hakikatini bulduğunu göstermeye çalışıyor. Ayrıca, Lukács'ın daha çok Husserl'in ikinci dönemine saldırdığı da gözden kaçmayacaktır.

Husserl, Lenin'e paralel olarak, Mach'ın psikolojizmine ve XIX. yüzyıl sonlarından itibaren Batı düşüncesinde dile getirilen kuşkucu göreciliğin bütün biçimlerine karşı mücadele etti; Lukács'a göre bu fenomenolojik konum nesnel idealizmi tasfiye zaruretiyle açıklanabilir; bu idealizmin bilimsel ilerlemeye gösterdiği direnme, özellikle evrim kavramı bağlamında, sonunda yenilmişti; öte yandan öznel idealizm o sırada, Husserl gibi dürüst bir düşünüre göre, tehlikeli derecede gerici, "karanlıkçı" sonuçlara götürüyordu; fakat, başka açılardan, materyalizm de onun gözünde kabul edilebilir değildir: öznel olarak, Descartesçı çizgide yer aldığı için, nesnel olaraksa sınıfının ideolojisi yüzünden; fenomenolojik davranış için tipik olan "öznel idealizmin kategorilerine bir sözde-nesnellik giydirme yeltenişi..." buradan kaynaklanır. "(Husserl'in) yanılsaması, bilinç alanından çıkmak için saf psikolojik yöntemlere sırt çevirmenin yeterli olduğunu sanmaktan ibarettir" (*a.g.e.*, 260-262). Buna koşut olarak, eğer Husserl Mach'a ve formalistlere karşı savaşıyorsa bu, göreciliğe direnmesi beklenen "sezgi" kavramını işin içine sokmak ve pragmatizmin felsefeyi

sürüklemiş olduğu kaçınılmaz düşkünlük ve çöküşe karşı felsefenin geçerliğini tekrar vurgulamak içindir. Oysa aslında bu temalar "felsefenin bunalımının birer semptomundan ibarettir." Peki, bu bunalım nedir? Bu bunalım kapitalist emperyalizmin 1914'te patlak veren ilk bunalımına sıkıca bağlıdır. Daha önce felsefe devre dışı bırakılmış ve bilgi problemlerinin irdelenmesinde yerini uzmanlaşmış bilimler almıştı; bu tam, entellektüellerin ebedi görünen bir sosyal sisteme duydukları güvenle ıralanan, pozitivizm, pragmatizm, formalizm aşamasıydı. Ama bu sistemin siyasal doğuşu sırasında [insanlara] sağladığı garantiler (yurttaşın özgürlüğü, insan kişiliğine saygı) bizzat sistemin sonuçları tarafından tehdit edilmeye başlayınca, felsefi düşüncedeki bunalımın ilk belirtileri de görünmeye başlıyordu: davranış olarak alınan fenomenolojinin tarihsel bağlamı budur. Tarih-dışılığı, sezgiciliği, radikallik eğilimi, fenomenciliği, [bunların hepsi] bunalımın gerçek anlamını maskelemeye, ondan ister istemez çıkacak sonuçları çıkarmaktan kaçınmaya yönelik faktörlerdir. Ne idealist ne materyalist (Husserl ne "objektivist" ne "psikolojist" diyordu) olan "üçüncü yol" bu ikiz-anlamlı durumun yansımasıdır. "Çift-anlamlılık felsefesi", burjuva tarihinin bu aşamasında, kendi tarzında felsefenin çift-anlamlılığını dile getirir, entellektüeller de bu yüzden, bu çift-anlamlılığı yaşadıkları ölçüde, ve bu felsefe de gerçek anlamını maskeleyerek ideolojik işlevini yerine getirdiği ölçüde, ona bir hakikat anlamı atfederler.

b) Tarihin anlamı (yönü). Demek ki bu iki felsefe [fenomenolojiyle marksizm] arasında ciddi olarak hiçbir barışma çabasının denenemeyeceği açıktır, ve zaten marksistlerin

de bunu asla istememiş olduklarının altını çizmek gerekir. Ama onu reddetmek durumunda kalmış olmaları, tam da bunun onlara sunulmuş olmasındandır. Tartışmanın tarihçesini yapmak bize düşmez; ama temel motivasyonlarının Direniş ve Kurtuluş'un[5] siyasal ve sosyal deneyimleri olduğu kuşku götürmez; bu dönemde *intelligentsia*'nın durumunun analizini yapmak gerekir. Ne olursa olsun, fenomenoloji savlarını marksizmin savlarıyla yüzleştirmek durumunda kalmıştır; kaldı ki sorunsalının aşkınsal ben'den *Lebenswelt* yönüne doğru merkezinden kaymasından sonra bu noktaya zaten kendiliğinden geliyordu.

Fenomenoloji marksizmi esas olarak iki savla kuşattı: tarihin anlamı ve sınıf bilinci, ki doğruyu söylemek gerekirse ikisi aynı şey oluyordu, çünkü marksizme göre tarihin anlamı ancak sınıf mücadelesinin aşamaları içinden okunabilir; bu aşamalar, sosyal sınıfların tümel tarihsel süreç içinde kendileri hakkında edindikleri bilince diyalektik olarak bağlıdırlar. Son tahlilde sınıf, nesnel üretim ilişkilerindeki durumla (altyapı) tanımlanır, fakat hacmindeki ve savaşkanlığındaki dalgalanmalar –ki bu altyapıdaki devamlı değişiklikleri yansıtırlar– yine diyalektik olarak (siyasal, dinsel, hukuksal, ve asıl ideolojik) üstyapı faktörleriyle bağlantılıdırlar. Tarihin motoru sınıf mücadelesinin diyalektiğinin mümkün olması için, üstyapıların altyapı ya da maddesel yaşam gereçlerinin üretimiyle çatışmaya

5) Direniş (la Résistance): İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman işgalindeki Fransa'da Almanlara ve işbirlikçi Vichy hükümetine karşı yürütülen silahlı yeraltı hareketi; Kurtuluş (la Libération): Fransa'nın Alman işgalinden –müttefiklerinin yardımıyla– "kurtulması". (ç.n.)

girmesi ve dolayısıyla bu üstyapıların o üretime göre, Thao'nun deyimiyle,[6] bir tür "özerklikten" yararlanarak otomatik olarak onun evrimini izlememesi gereklidir. "Üstyapıların özerkliği tarihin anlaşılması için üretim güçlerinin hareketi kadar zaruridir" (aynı makale, 169). Demek ki, Merleau-Ponty'nin de benimsediği[7] şu sava ulaşıyoruz: terimin genel anlamıyla ideoloji bir yanılsama, görünüş, yanılgı değil, altyapı gibi sahiden gerçekliktir. "Ekonomik'in önceliği," der Thao, "üstyapıların gerçekliğini ortadan kaldırmaz, yaşanan varoluştaki otantik kökenlerine gönderir. İdeolojik yapılar üretim tarzına göredirler, ama onu yansıttıkları için değil –ki zaten bu bir saçmalık olurdu–, sadece tüm anlamlarını onlara tekabül eden ve "tinsel" değerlerin temsil edilmek değil yaşanıp hissedildiği bir deneyimden aldıkları için." (aynı makale) Thao fenomenolojiye "insan varoluşunun tüm anlamlarının değerini temellendirmiş, yani özetle felsefenin üstyapıların özerkliğini ortaya çıkarmasına yardım etmiş olmak üstünlüğünü atfeder. "Fenomenoloji, *veriye* (verilene) mutlak bir tabiiyet zihniyeti içinde "ideal" nesnelerin değerini anlamaya önem vermek suretiyle, onları, değerlerini de düşürmeksizin, zamansal köklerine bağlamayı bilmiştir" (*a.g.e.* 173); ve Thao ekonomik'le ilişkinin, "ideolojilerin" –örneğin fenomenolojinin– anlam ve hakikatlerini sağlam temellere

6) Tran-Duc-Thao, Marxisme et phénoménologie, *Revue internationale*, 2, s. 176-178. Daha önce zikredilen kitabın ikinci bölümünden hayli önceye ait olan bu makale, marksizm açısından, kitaptaki savlara göre geride kalır. Burada açık bir marksizmi *gözden geçirme* niyeti buluruz; bkz. *Les conditions de la liberté*'de (Sagittaire) P. Naville'in yanıtları.

7) Marxisme et philosophie, *Sens et non-sens*, s. 267, dev.

oturtmayı, yani özetle örneğin XVI. yüzyılda burjuvazinin Papalık gücünün egemenliğinden kurtulma çabalarının nasıl, ve hele niçin, Reform [dediğimiz] ideolojik forma büründüğünü anlamayı sağladığını gösterir: bu formun sadece maddesel çıkarların *yanılsatıcı* (ideolojik) bir yansıması olduğunu ileri sürmek, tarihi anlamayı reddetmek demektir. Thao Reform hareketini, bizzat burjuvazinin gelişmesiyle gelen yeni yaşam koşullarının, yani artık "maneviyatı" önceki yüzyıllardaki güvensizlik ortamında yapıldığı gibi manastırların revaklı avlularına kapatmayı zorunlu kılmayan, buna karşılık Tanrı'ya *dünyada tapmaya* izin ve imkân veren güvenliğin ıraladığı koşulların, *reel olarak yaşanmış deneyiminin* "rasyonelleştirilmiş" bir dile gelişi olarak açıklamayı önerir. Demek ki marksist analizlerin içine, bilinci konu edinen, ve üstyapıların kaynağı olarak alınan bu bilincin, son tahlilde (ama yalnız son tahlilde) iç içe geçmiş bulunduğu ekonomik altyapıyla sürdürdüğü diyalektik ilişkiyi yorumlamaya imkân sağlayan fenomenolojik analizler sokuşturulsa yeridir. Böylece, aynı anda, anlamı hem nesnel hem öznel, yani hem zorunlu hem zorunsuz olan tarihin diyalektik gelişmesinin olabilirliği temellendirilmiş olur: insanlar ekonomik'e doğrudan doğruya angaje değillerdir; varoluşsal'a angajedirler, daha doğrusu ekonomik *zaten* varoluşsal'dır, ve atama (atfetme) özgürlükleri insanlarca reel gibi yaşanır. Thao'ya göre devrim problemi sadece yeni bir ekonomi örgütleyip yerleştirmekten ibaret değildir, insan tarafından kendi oluşunun anlamının gerçekleştirilmesindedir. Ona göre, ancak bu anlamda Marx'ın kuramı bir dogma değil bir eylem kılavuzu sayılabilir.

Merleau-Ponty de aynı probleme, fakat somut politik yönünden yaklaşır.[8] Tarihin bir anlamı olduğunu reddetmek, aynı zamanda politikanın da hakikatini ve sorumluluğunu reddetmektir, Direnişçinin öldürmeye İşbirlikçiden daha fazla hakkı olmadığını ima etmektir, sırasında rağbet görmüş bir formüle göre "amacın araçları haklı kıldığını" savunmaktır, çünkü o zaman öznel ve denetlenemez bir projeyle saptanmış olan amaca giden yol herhangi bir güzergâhtan, insanların mutluluk ve özgürlüğü de Nazizm ve Auschwitz'ten geçebilir. Tarih bunun hiç de böyle olmadığını gösteriyor. Gelecek henüz ucu açık ve "gerçekleştirilecek" [bir şey] olduğu için şiddetin kaçınılmaz olduğunu söylemek yetmez, bazı şiddetlerin diğerlerinden daha *haklı* olduğunu belirtmek de gerekir; politikacının bir Machiavelli olmamazlık edemeyeceğini kabul etmek yetmez, tarihin de kendine özgü kurnazlık ve hileleri olduğunu ve sırasında Machiavelli'leri bile "makyavelize" edebileceğini de göstermek gerekir. Eğer tarih bir şey gösterebiliyorsa, kurnazlık yapabiliyorsa, demek ki bir hedef gütmekte, bir anlama gelmektedir. Tabiî, bir soyutlama olan tarihin kendisi değildir [bunları yapan], ama belli bir duruma angaje olan insanların projelerinin "ortalama ve istatistik bir anlamları" vardır ve bu anlam son kertede ancak söz konusu projelerle ve onların verdiği sonuçlarla tanımlanır. Bir durumun anlamı [dediğimiz bu şey], şimdi adı verilen bir zaman diliminde insanların kendilerine ve başkalarına ver-

8) Bkz. özellikle *Humanisme et terreur*, Gallimard, 1946; ve *Phén. de la perc.*'dan iki pasaj: "Note sur le matérialisme historique", s. 195-202, "Liberté et histoire", s. 505-513.

dikleri anlamdır; belli bir tarihsel durumun anlamı bir "birlikte-olma" ya da *Mitsein* problemidir; tarih diye bir şey vardır, çünkü insanlar bir aradadırlar, toplamları alınan moleküler ve kapalı öznellikler olarak değil, aksine, kendi hakikatlerinin aleti olan öteki'ne fırlatılan varlıklar olarak.. Demek ki tarihin bir anlamı vardır ve bu, insanların kendi tarihlerine yaşayarak verdikleri anlamdır. Çeşitli ve değişken bilinçlenmelerin özdeş bir nesnel tabana aşılanabilmeleri, Sartre'ın bir *décollement* (ayrılma, kopma) imkânı dediği şey, böylece açıklanmış olur: "Üretim döngüsündeki herhangi bir nesnel konum sınıf bilincine erişmeye asla yetmez" (*Phén. perc.*, 505). Altyapıdan üstyapıya otomatik olarak geçilmez, birinden öbürüne her zaman iki yöne çekilebilir muğlak bir ilişki vardır.

Peki ama, insanların tarihlerine anlamını verdikleri doğruysa, bu anlamı nereden alıyorlar? Bunu aşkın bir seçimle mi atfediyorlar? Ve biz *Sinngebung*'u bizzat insanlara, onların özgürlüğüne atfettiğimiz zaman, bir kez daha "tarihi baş aşağı yürütmüş", idealizme geri dönmüş olmuyor muyuz? "Nesnel düşünce" ve idealizm ikileminden çıkmanın ideolojik bir imkânı var mıdır? *Ekonomizm* tarihi açıklayamıyor, bir ekonomik durumun nasıl ırkçılık veya kuşkuculuk veya sosyal-demokrasi şeklinde "dile geldiğini" açıklayamıyor, betimlediği döngüdeki belli ve aynı bir konumun nasıl farklı politik konumlarla ilişkilendiğini de, "hainlerin" varlığını da, hatta siyasal propagandanın gerekli oluşunu da açıklayamıyor; ve bu anlamda tarih gerçekten zorunsuzdur. Fakat bunu öne süren *idealizm* de tarihi açıklayamaz (ancak "aydınlanma yüzyılını" yani XVIII. yüzyılı açıklayabilir), eski Yunanlıların deneysel bilimi kurma-

dıklarını da, faşizmin çağımızın bir tehlikesi olduğunu da açıklayamaz. Dolayısıyla, tarihi anlamak istiyorsak (ki filozof için bundan daha "hakiki" bir görev yoktur), her ikisi de tümel olan bir özgürlükle bir zorunluluktan oluşan bu çifte açmazdan çıkmak lâzımdır. "Direnişçilerin yüceliği gibi işbirlikçilerin alçaklığı da hem tarihin zorunsuzluğunu –bu olmazsa politikada suçlular da olmaz– hem de tarihin rasyonelliğini –bu olmazsa ortada sadece deliler var demektir– varsayar" (*Humanisme et terreur*, 44). "Tarihe anlamını biz veriyoruz, ama o da bunu bize önermiyor değil" (*Phén. perc.* 513). Bu, tarihin biricik, zorunlu ve dolayısıyla ölümcül, insanların –Hegel'in tarih felsefesinde son kertede oldukları gibi– aldanıp oyuncağı oldukları *bir tek* anlamı değil, sadece *anlamı* var demektir; bu kollektif anlam, tarihsel öznellikler tarafından birlikte varoluşları içinde tasarlanan ve bir benimseme eylemiyle yeniden kavranması da bu öznelliklere ait olan anlamların bileşkesidir; [bu yeniden kavranış] bu anlamın ve tarihin nesnelleştirilmesine ve yabancılaşmasına son verir, *kendiliğinden* bu anlamın bir "modifikasyonunu" oluşturur, ve tarihin bir dönüşümünü haber verir. Bir yanda bir *nesnel*, öbür yanda doğasıyla ondan farklı ve en iyi yorumla ona uymağa çalışan bir *öznel* yoktur: böylece, tarihin eksiksiz (tümel) olarak anlaşılması diye bir şey asla yoktur, zira anlama olabildiğince "aslına uygun" olduğunda bile, [bu özelliğiyle] tarihi yeni bir yola sevkeder ve ona bir gelecek açar. Tarih ne nesnelcilikle, ne idealizmle, ne de ikisinin sorunlu bir birliğiyle değil, her ikisinin de derinleştirilmesiyle kavranabilir; [bu derinleştirme] bizi tarihsel öznelerin kendi "dünyaları" içinde varoluşlarına getirir, ve buradan bakılınca nesnellikle idealizm,

öznelerin kendilerini tarih içinde anlamaları açısından her ikisi de elverişsiz, iki olabilirlik olarak görünürler. Aslında bu varoluşsal anlama da duruma tam uygun değildir, çünkü insanlar için daima bir gelecek vardır ve insanlar geleceklerini, kendilerini üreterek üretirler. Tarih, hiçbir zaman tamamlanmamış yani "beşeri" olduğu için, atfedilebilir bir nesne değildir; ama, yine beşeri olduğu için, anlamsız değildir. Böylece, Husserl'in bir "radikal başlangıç" sorunuyla işini asla bitirmemiş bir felsefeye ilişkin savı, yeni bir yoldan haklılık kazanmış olur.[9]

9) Bunu *Les aventures de la dialectique*'te de (Gallimard, 1955) görürüz: "Yüz yıl önce, otuz sekiz yıl önce olduğu gibi bugün de hâlâ doğrudur ki, kimse özne değildir, tek başına özgür değildir, özgürlükler birbirleriyle çelişir ve birbirlerini gerektirirler, tarih onların tartışmasının tarihidir, bu tartışma kurumlar ve uygarlıklar çerçevesinde, büyük tarihsel eylemlerin dümen suyunda yer alır ve göze görünür; bu eylemleri anlamanın, kesin ve sonul bir hiyerarşiye göre bir sisteme ve *hakiki*, homojen, sonul bir toplum perspektifine değilse bile tek bir yaşamın –her biri bir deneyim olan ve sonrakilere geçebilen– çeşitli evreleri olarak [bir yere] yerleştirmenin yolu vardır..." (276). Ama bu kez marksizm, sosyalizmin olabilirliği, sınıfsız toplum, iktidara gelen proletarya tarafından proletrayanın sınıf olarak ortadan kaldırılması ve devletin sonu olan temel savında saldırıya uğruyor: "Sorun şu: Devrim, hükümetin bir uç (limit) hali mi, yoksa hükümetin sonu mu?" Buna Merleau-Ponty şöyle yanıt veriyor: "İkinci anlamda tasarlanıyor, ama birinci anlamda uygulanıyor... Devrimler hareket olarak doğru, rejim olarak yanlıştırlar" (290 ve 279). Burada kitabın eleştirel incelemesini yapamıyoruz; sadece fenomenolojik savların marksist tarih görüşüyle mutlak bağdaşmazlığını ifade ettiğini belirtelim. Özellikle Merleau-Ponty'nin, sosyalizmin fiilen gerçekleşme imkânını reddetmesi şaşılacak şey değildir, tabiî fenomenologların üretim ilişkilerinin ve değişimlerinin *nesnelliğine* her türlü referansı reddederek, tarihi ve sınıf mücadelesini belli belirsiz biçimde sadece *bilinçlerin* oluşu ve çelişkisi olarak ele alacaklarına dikkat edilmişse...

SONSÖZ

I. – Fenomenoloji için, fenomenolojinin tarihsel anlamı üstüne tartışma sonsuza dek sürebilir, çünkü bu anlam bir defada ve kesin olarak atfedilebilir bir şey değildir. Fenomenoloji, çift-anlamlı bir tarih koyarak, tarihin içine kendi çift-anlamlılığını koymuş olur. Marksizm ise, tersine, tarihin bu sözde çift-anlamlılığının aslında fenomenolojinin çift-anlamlığını dile getirdiğini gösterir. Devrimci proletaryanın materyalizminin olduğu kadar barbarlaşmış emperyalizmin idealizminin saflarına geçmeye de yeteneksiz olan fenomenoloji, bir *üçüncü yol* açmak ister ve, öznel planda kimi düşünürlerinin dürüstlüğünden kuşkulanmaya neden olmasa bile, nesnel olarak kendi burjuvazilerinin oyununu oynar. Sağ kanadının faşizme yönelmesi ve "solunun" da gülünç biçimde kendi kendini yalanlaması bir rastlantı değildir. Husserl tarafından *Krisis*'te alelacele çırpıştırılan tarih felsefesi ciddiye alınamaz.

II. – Fakat [bu felsefe] fenomenolojinin bir "hakikatini" açığa çıkarmaya yarayabilir, zira fenomenolojik savlardaki bu çift-anlamlılığın nesnelcilik-öznelcilik alternatifinden taşma niyetini dile getirdiği muhakkaktır; bu niyet Husserl'de sırasıyla *öz* (*essence, eidos*), *aşkınsal ego* ve *Leben*

(yaşam) kavramlarınde "gerçekleşmiştir". Bu kavramların ortak noktası şudur: bunlar "nötr"dürler, yaşamın anlamının beslendiği "toprağı" (zemini) sınırlamaya yararlar. İnsan bilimleri boyunca bunların kendilerini sırasıyla beden, *Mitsein*, tarihsellik olarak tanımladıklarını gördük. Bu kavramlarla yapılmak istenen, yeni bir maliyetle, sistematik düşünce dahil her türlü düşüncenin altyapısını yeniden kurmaktı. İmdi, sorun, altyapıların, "şeylerin kendisinin" *kökensel* olarak, her türlü tarihsel çökeltiden bağımsız olarak, yakalanabilir olup olmadıklarıdır. Kökensellik terimiyle, yönelişsel hedeflemenin dışında varsayımlık bir "kendinde-şey" kastetmiyoruz: fenomenoloji fenomenden yola çıkar. Fakat, E. Fink'in pek iyi ifade ettiği gibi, "fenomenin fenomenolojisi bizzat bir fenomenal veri değildir".[1]

Özetle, "varolanın gözüküşünün bizzat gözüken bir şey ol[arak görün]mediği" bir gözlemevine konuşlanmak gibi fenomenolojik bir karar yok mu [burada]? [Ama] fenomenolojinin de bu varlıkla fenomeni özdeşlemek kararını fenomeneolojik olarak açıklamaya kabiliyetsiz olduğu ortaya çıkıyor. Demek ki önce "fenomenoloji yapma hakkına temel bulmak" gerekiyor.[2] Fakat bu hakkı temellendirmek geleneksel spekülatif düşünceye, felsefi sistematizasyona geri dönmektir. Yönelişsel analizi temellendirmek, ondan çıkıp sisteme başvurmaktır. Fink, Wahl'den de ileri gidiyor ve bu başvurunun istese de istemese de Husserl'in düşüncesinde zımnen var olduğunu gösteriyor: "şeyin kendisi"nin fenomen olarak yorumlanması, radikal bir yeniden başlama

1) L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative, *Problèmes actuels de la phénoménologie* içinde, Desclée, 1952, s. 71.

2) Wahl, Conclusions, *a.g.y.*

postülası, kavramın "sonralığı" savı, "yönteme" inanç, "kurulma"nın (*constitution*) ne olduğunun belirlenmemişliği, her şeyden önce kendisi bir analitik süreç olan *Leben* kavramının müphem niteliği, ve daha açık olarak "kökensel modların" önceliğinin vurgulanması, bütün bunlar modern felsefeden, ve özellikle Descartes'ın *cogito* devriminden miras alınmış spekülatif ögeleri saklıyor. Fenomenolojiyi açık biçimde bu mirasın içine yerleştiren *Krisis* bir itiraf teşkil ediyordu, ve yönelişsel analizden koparak *spekülatif bir tarih sistemi* (bayağı kötü bir sistem) ortaya atmasına şaşılmamalıdır.

III. – Hatırlanacağı gibi, daha önce Husserl'in orijinallik iddiasını Hegel'e yanıtlatmıştık; Fink'in eleştirisi de bu yanıtı akla getiriyor, ve marksist eleştiri de onu tamamlıyor. Thao'nun çok iyi gördüğü gibi, burada tartışma konusu olan, *madde* problemidir. Hayatın anlamının "toprağı" (zemini) olarak *Leben*, ancak maddeyle özdeşlenirse çiftanlamlılığından ve öznelcilik tehlikesinden sıyrılabilir. Fakat bu adım fenomenoloji tarafından atılamamıştır, çünkü *ego cogito*'nun yönelişsel analizinin terk edilmesi ve spekülatif felsefeye geçilmesi anlamına gelmektedir. Bu sezgisel yönteme ve postülasına karşı diyalektik mantık, kendini reel'in türümü (*émanation*) olarak öne sürerek, reel'le tam uyumlu olduğunu öne sürmüş olur. Bu hakikati fenomenoloji de, hakikati hareket, oluşum, yeniden başlama olarak tanımladığında, önceden hissetmiştir; fakat burada da ikizanlamlılıkta takılıp kalmıştır, söz konusu hareketin kendisi ikiz-anlamlı olduğu için değil, ona maddesel gerçekliğini geri vermeyi reddettiği için.. Anlamın kaynağını nesnelle öznelin ara dünyasında tutmakla, nesnelin (varoluşsalın değil) zaten özneli yadsıma ve aşma olarak içerdiğini, ve

maddenin kendisinin anlam olduğunu görmemiştir. Dolayısıyla fenomenoloji, bunları aşmak bir yana, bu konuda Hegelci ve Marxçı filozoflara göre hayli geridedir. Bu gerileme tarihsel olarak açıklanabilir.

IV. – Söze başlarken belirtmiştik ki, yüklem-öncesi (*antéprédicatif*), düşünme-öncesi (*pré-réflexif*) kavramı, bilime karşı olduğu kadar bilimi daha iyi temellendirmek için de derinleştirilebilir. Burası fenomenolojinin iki akımının yollarını ayırdıkları yerdir. Bu ikilik insan bilimlerine yaklaşımda açıkça görülür. İmdi, açıkça bellidir ki, fenomenolojinin verimliliği, insanın bilimsel araştırmasına karşı teolojinin ve "maneviyatçı" felsefenin yavan ve gülünç argümanlarını benimseyenlerin tarafında değildir. Fenomenolojinin zenginliği, "pozitif yanı", insanın kendisini, antropoloji biliminin üstüne örtmemezlik edemeyeceği nesnelci şemaların altından, yeni baştan kavrama çabasıdır, ve tabiî fenomenolojiyi bu temel üzerinden tartışmak lâzımdır. Nöro- ve psiko-patolojik, etnolojik, sosyolojik, (burada bahsedemediğimiz) dilbilimsel ve tarihsel vb. verilerin anlamaya odaklı olarak yeniden ele alınması, ne kaba bir karanlıkçılık, ne de kuramsal sağlamlığı olan bir derlemecilik olduğu ölçüde, somut bir felsefenin gereklerini oldukça iyi karşılar; Merleau-Ponty Marx'ın "felsefeyi ancak gerçekleştirerek ortadan kaldırabilirsiniz" formülünü benimsiyorsa,[3] fenomenoloji ona *reelleştirilmiş* bir felsefe, ayrı varoluş olarak ortadan kaldırılmış bir felsefe anlamına gelir göründüğü içindir.[4]

3) Marxisme et philosophie, *Sens et non-sens* içinde, s. 267 dev.

4) Bilindiği gibi, Marx, felsefenin ortadan kaldırılmasını "parçalı" düşünürün ortadan kaldırılmasına ve bunu da sınıfsız toplumun kurulmasına bağlı görüyordu.

KAYNAKÇA

I

HUSSERL – Genel kaynakçalar, *Revue internationale de philosophie*, Ocak 1939; Thévenaz, aşağıda; *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, 1955; Lauer, aşağıda; ve özellikle Forni, *Fenomenologia*, Milano, 1973.

– HUSSERLIANA: C. 1. *Cartesianische Meditationen*...; 2. *Die Idee der Phænomenologie*...; 3. *Ideen zu einer reinen Phænomenologie* – I; 4. *Ideen*... II (*zur Konstitution*); 5. *Ideen*...-III (*Wissenschaften*); 6. *Die Krisis*...; 7. *Erste Philosophie* (1923-1924)–I (*Kritische Ideengeschichte*); 8. *Erste Philosophie* (1923-1924)–II (*Reduction*); 9. *Phænomenologische Psychologie* (1925); 10. *Zur Phænomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917); 11. *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926); 12. *Philosophie der Arithmetik* (1890-1901); 13, 14, 15: *Zur Phænomenologie der Intersubjektivität*, 1 (1905-1920), 2 (1921-1928). 3 (1929-1935); 16. *Ding und Raum* (1907); 17. *Formale und transzendentale Logik*; 18. *Logische Untersuchungen*–I; 21. *Studien zur Arithmetik und Geometrie* (1886-1901); 22. *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910); 23. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1898-1925); 25. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911).

Bachelard, *La logique de Husserl*, PUF, 1957.
Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, 1941
Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967.
–Introduction à *L'origine de la géométrie*, PUF, 1962.
–*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-1954), PUF, 1990.
Desanti, *Phénoménologie et praxis*, Éditions Sociales, 1963.

ÇEŞİTLİ

Problèmes actuels de la phénoménologie (Colloque 1951), Desclée, 1952.
–*Phénoménologie, Existence*, Colin, 1953.
–Husserl, *Études philosophiques* – I, 1954.
–*Husserl et la pensée moderne* (Colloque 1956), Nijhoff, 1959.
–*Husserl* (Colloque 1957), Minuit, 1959.
–*Edmund Husserl*, Nijhoff, 1959.
–Edmund Husserl, *Revue philosophique*, 4, 1959.
–Merleau-Ponty, *Temps Modernes*, 184-185, 1961.
–*Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, Mexico City, 1963.
–*La phénoménologie et les sciences de la nature*, Beauchesne, 1964.
–Husserl, *Revue intern. de la Philosophie*, 1965.
–Husserl, *Aut, Aut*, 1968.
–*Phenomenology and the Social Sciences*, Northwestern UP, 1973.
– *Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

–*Phénoménologie et herméneutique*, CNRS, 1977.
–*Husserl, Scheler, Heidegger*, K. Alber, Freiburg ve Münih, 1978.
–*Phénoménologie et métaphysique*, PUF, 1984.
Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, 1953.
Fink, *De la phénoménologie*, Minuit, 1974.
Forni, *Il soggetto e la storia*, Bologna, 1972.
Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981.
Goldstein, *La structure de l'organisme*, Gallimard, 1951.
Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, 1951.
– *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953.
– *L'être et le temps* – I, Gallimard, 1964.
Kelkel ve Schérer, *Husserl*, PUF, 1964.
Lauer, *Phénoménologie de Husserl*, PUF, 1955.
Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, 1978.
Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, 1930.
– *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949.
Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, Nagel, 1948.
Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989.
Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF, 1942.
–*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
–*Humanisme et terreur*, Gallimard, 1947.
–*Sens et non-sens*, Nagel, 1948.
–*Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955.
–*Signes*, Gallimard, 1960.

Fenomenoloji

Jean-François Lyotard

Türkçesi: İsmet Birkan

HUSSERL'İN BAŞAT ÖNEMDEKİ METNİ *KRISIS*'TEN BU YANA AVRUPA FELSEFİ DÜŞÜNÜŞÜNÜN MERKEZİ YÖNELİMLERİNDEN BİRİ FENOMENOLOJİ. TARİHSEL OLARAK TANIMLANMASI İÇİN ORTAYA KONAN GİRİŞİMLERİN SÜREGELDİĞİ FENOMENOLOJİ, HEIDEGGER, FINK, MERLEAU-PONTY, LEVINAS GİBİ DÜŞÜNÜRLERİN ÖNCÜLÜĞÜNDE ORTAK BİR RUHA AYNA TUTMAYI SÜRDÜRÜYOR. NESNEL BİR FENOMENOLOJİ TANIMI OLUŞTURMAYA KATKIDA BULUNMAYI AMAÇLAYAN BU METİN, FRANSIZ FELSEFESİNİN YİRMİNCİ YÜZYILDAKİ EN BÜYÜK ADLARINDAN LYOTARD'IN İMZASINI TAŞIYOR VE AKIMIN TÜM TARİHSEL ÖNCÜLLERİ ÜZERİNDEN YOL ALIYOR.

Kültür Kitaplığı: 73; Felsefe: 14





D